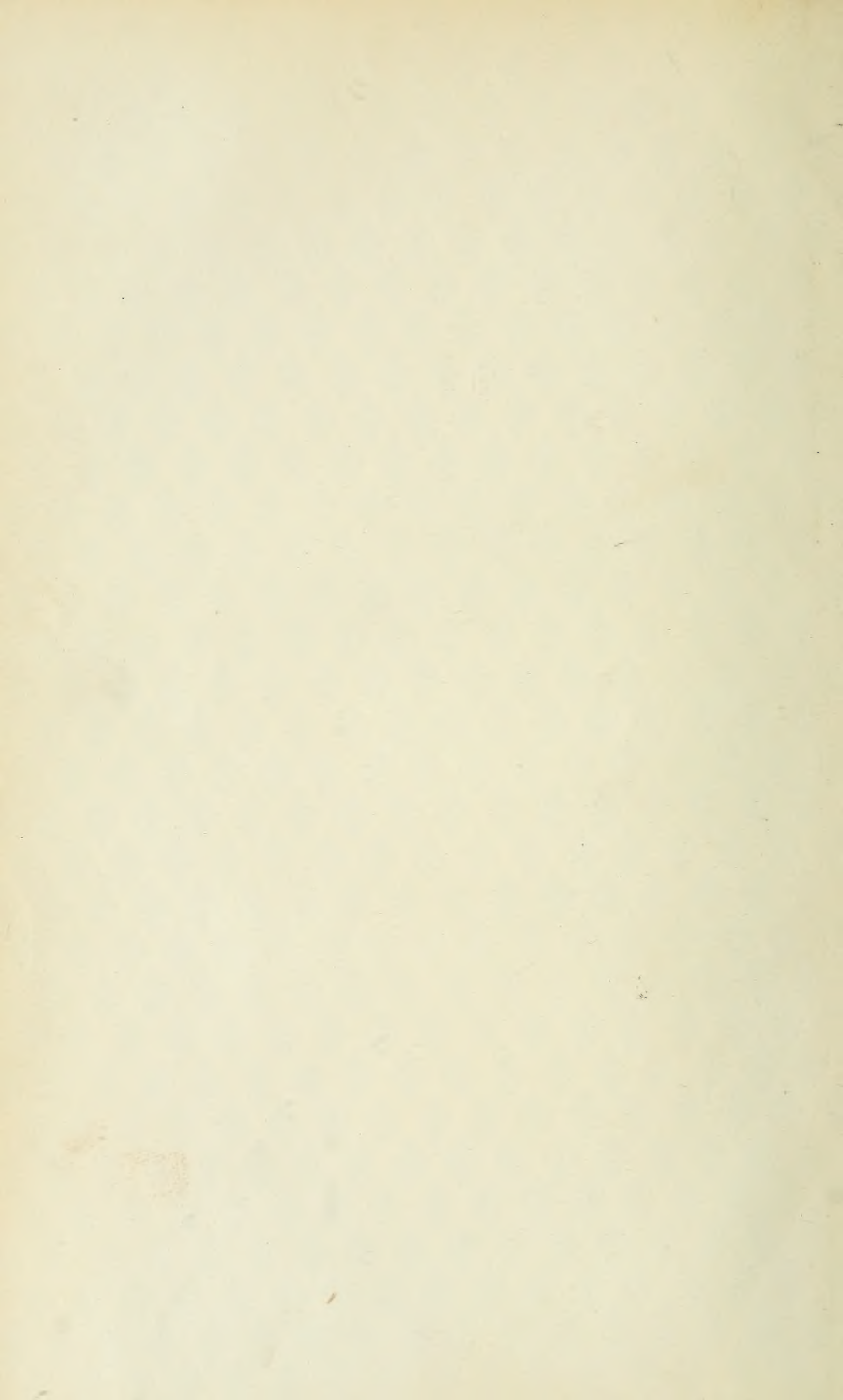

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Die Keilinschriften und das Alte Testament.

Die Keilinschriften

und

das Alte Testament

von

Eberhard Schrader.

Dritte Auflage,

mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament

neu bearbeitet von

Dr. H. Zimmern, ord. Professor a. d. Universität Leipzig

und

Dr. H. Winckler, Privatdozent a. d. Universität Berlin

Mit einer Karte der vorderasiatischen Länder.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1903.

W. Fr. Kästner, Göttingen.

Inhaltsübersicht.

Überblick über die babylonische Religion in Bezug auf ihre Berührung mit biblischen Vorstellungen. S. 347—643.

Abkürzungen.

BA. = Beiträge zur Assyriologie.
CIS. = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
F. = Winckler, Altorientalische Forschungen.
GGA. = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society.
KB. = Keilinschriftliche Bibliothek.
MDOG. = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
MVAG. = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
NGGW. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
OLZ. = Orientalistische Litteratur-Zeitung.
PRE³. = Realencyclopädie für prostestantische Theologie und Kirche³.
PSBA. = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA. = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZntW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

II.

Religion und Sprache

von

Heinrich Zimmern.



Vorbemerkung.

Wie bei dem historischen Teile dieses Buches, so erscheint es auch bei der Behandlung der Fragen, die sich auf religiöse, kosmologische und verwandte Gebiete beziehen, geboten, die einzelnen Punkte, in denen sich hier babylonische und biblische Auffassung berühren, nicht vereinzelt zu registrieren, vielmehr auch hier in einem grösseren Zusammenhang die babylonische Gesammtanschauung in ihren Haupterscheinungen vorzuführen und die biblischen Berührungen je an den entsprechenden Stellen einzufügen. Auf diese Weise wird erstlich der Benutzer des Buches in den Stand gesetzt, die betreffenden Einzelparallelen nicht nur als solche, sondern auch in ihrem weiteren Zusammenhange kennen zu lernen und zu beurteilen. Weiter wird hierdurch der Vorteil erreicht, dass so das babylonische Material möglichst objektiv vorgeführt werden kann und, abgesehen von den offen zu Tage liegenden Entsprechungen, in vielen Fällen dem Leser die Entscheidung darüber überlassen bleibt, inwieweit eine Beeinflusssung biblischer Vorstellungen durch babylonische Ideen tatsächlich anzunehmen ist oder nicht. So sollen denn auch, wie hier ausdrücklich hervorgehoben sei, die angeführten biblischen Parallelen durchaus nicht durchweg so verstanden werden, als ob hier ohne Weiteres überall an direkte Übernahme babylonischer Ideen zu denken sei; vielmehr sind in zahlreichen Fällen diese Parallelen zunächst nur darum angeführt, um die Aufmerksamkeit biblischer Forscher auf hier etwa in Betracht kommende Zusammenhänge zu lenken. Dadurch wird freilich für manche wichtige Fragen vom Verfasser auf eine entscheidende Beantwortung vorläufig ausdrücklich Verzicht geleistet. Dies aber vielleicht nicht zum Schaden der Sache selbst.

Ferner sei darauf aufmerksam gemacht, dass im Allgemeinen im Folgenden die babylonischen und biblischen Parallelen nur als solche Erwähnung finden werden, dagegen nicht im Einzelnen ausführlich der Entwicklungsgang erörtert werden wird, der für den Übergang einer babylonischen Vorstellung ins Biblische voraussichtlich anzunehmen ist. Dies gilt insbesondere für gewisse Ideen der späteren Zeit, des Spätjudentums und des Urchristentums, wo in den meisten Fällen eine im Einzelnen ziemlich verwickelte Geschichte zwischen

dem voraussichtlich babylonischen Ausgangspunkt und dem spätjüdischen oder urchristlichen Endpunkt anzunehmen sein wird, eine Geschichte, in der einerseits der Parsismus, andererseits eigenartige, wenn auch ursprünglich gleichfalls von Babylon beeinflusste syrische und kleinasiatische Religionsbildungen allem Anscheine nach eine ziemlich bedeutende Vermittlerrolle spielen. Und auch für die Übernahme babylonischer Vorstellungen in der älteren Zeit, in der die Verhältnisse relativ einfacher liegen, ist im Folgenden auf eine Erörterung der Geschichte dieser Übernahme im Allgemeinen Verzicht geleistet, da dies zu weit geführt hätte.

Endlich mag noch ein Punkt hier besonders hervorgehoben werden. Der Natur der Sache nach sind die folgenden Untersuchungen sehr einseitig, nur unter einem bestimmten Gesichtswinkel geführt. So sind die anscheinend fremdartigen Einflüsse in den religiösen und anderweitigen Vorstellungen des alten Israel, des Spätjudentums und des Urchristentums ausschliesslich auf ihre etwaige Herkunft aus Babylonien hin untersucht. Wenn nun auch nicht in Abrede zu stellen sein wird, dass namentlich bei den fremdartigen Ideen der älteren Zeit von vornherein Babylonien am wahrscheinlichsten als Ursprungsort zu gelten hat, so kommt doch für diese Epoche neben Babylonien sehr wesentlich auch Ägypten in Betracht. Für die spätere Zeit vollends ist ausser ägyptischem Einfluss namentlich solcher des Parsismus und des Hellenismus in Erwägung zu ziehen [1]. Die etwaige Mitwirkung dieser anderweitigen Faktoren zu untersuchen lag jedoch ausserhalb des Planes dieser Arbeit und zumeist auch ausserhalb der Kompetenz des Verfassers. Doch wird der Leser gut tun, die Möglichkeit des Hereinspielens auch dieser nicht-babylonischen fremden Einflüsse stets im Auge zu behalten.

---

1) Dabei erhebt sich freilich die Frage, wie Vieles sowol in der ägyptischen Religion, wie insbesondere im Parsismus seinerseits erst wieder auf Babylonien zurückgeht. Bei den neueren Arbeiten über das Verhältnis des Parsismus zum Judentum — Stave, Einfluss des Parsismus auf das Judentum 1898; Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 1901; Böklen, Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der parsischen Eschatologie 1902; vgl. auch verschiedene Abhandlungen und ausführlichere Besprechungen von Bousset aus den letzten Jahren — scheint mir dieser Punkt nicht genügend in Rechnung gezogen zu sein.

Überblick über die babylonische Religion in Bezug auf ihre Berührung mit biblischen Vorstellungen.

Einleitendes.

Für die allerälteste Zeit haben wir selbstverständlich auch in Babylonien, wie überall sonst, eine Menge einzelner Lokalkulte anzunehmen, die unter einander zum Teil sehr verschieden waren, zum Teil auch mancherlei Verwandtes aufwiesen. Auf einer späteren Stufe macht sich dann das Bestreben geltend, entsprechend der politischen Entwicklung des Landes aus einzelnen Lokalfürstentümern zu einem einheitlichen Staat mit einer Hauptstadt und einem Landeskönig, auch die einzelnen Lokalkulte mit einander in Verbindung treten zu lassen und dementsprechend die einzelnen Lokalgottheiten in gegenseitige Beziehung zu einander zu setzen und zu einem bestimmten Göttersystem zusammenzufassen. Hierbei nimmt naturgemäss der ehemalige Lokalkult der nunmehrigen Hauptstadt eine besonders hervorragende Stelle ein, ihre Gottheit gilt in gewissem Sinne als die höchste, mächtigste. Da nun in Babylonien der Sitz der Centralgewalt im Laufe der geschichtlichen Entwickelung mehrfach wechselte (oben S. 14ff.), bis er erst vom Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. an dauernd an Babylon selbst (oben S. 19f.), später dann an Assyrien gebunden war, so ist es schon von da aus zu einem grossen Teile verständlich, wie neben dem Lokalgotte von Babylon, Marduk, die Lokalgottheiten früherer politischer Vororte, wie z. B. Sin von Ur, Šamaš von Larsa, eine so hervorragende Stellung im babylonischen Pantheon einnehmen konnten. Zwar geht die religiöse Bedeutung einer Gottheit nicht durchweg mit der gegenwärtigen oder früheren politischen Bedeutung ihrer Kultstadt Hand in Hand. Es können vielmehr noch andre, etwa durch das Wesen der betreffenden Gottheit bedingte Momente hinzutreten, die diese oder jene ursprüng-

liche Lokalgottheit besonders in den Vordergrund rücken, auch ohne dass ihre Kultstadt gerade politisch einmal eine besondere Rolle gespielt hätte. Solches ist z. B. von Nippur mit seinem Bêl-Kult, von Kutha mit seinem Nergal-Kult und von Eridu mit seinem Ea-Kult wahrscheinlich. Wie dem im Einzelnen auch sei, jedenfalls haben wir für das alte Babylonien folgende besonders hervortretende Kultorte mit ihren entsprechenden Lokalgottheiten ins Auge zu fassen: Eridu mit dem Ea-Kult, Ur mit dem Sin(Nannar)-Kult Erech mit dem Ištar(Nanai)-Kult, Larsa mit dem Šamaš-Kult, Nippur mit dem Bêl-Kult, Babylon mit dem Marduk-Kult, Borsippa mit dem Nabû-Kult, Sippar mit dem Šamaš-Kult, Akkad mit dem Ištar(Anunîtu)-Kult, Kutha mit dem Nergal-Kult und weiter für Mesopotamien und Assyrien Ḫarrân mit dem Sin-Kult, Nineve mit dem Ištar-Kult, Aššur mit dem Aššur-Kult, Arbela mit dem Ištar-Kult.

Für das Alte Testament und vollends für die spätjüdische und die urchristliche Litteratur kommt nun die babylonische Götterwelt in der Regel nicht mehr in ihren ältesten Formen der getrennten Lokalkulte in Betracht, sondern fast durchweg bereits in der systematisirten Gestalt, die sie im Verlauf der Geschichte erhalten hat, also vor Allem in der Form, die man ihr gerade in der Stadt Babylon gegeben hat. Höchstens für einige schon in ältester Zeit bis nach Palästina vorgedrungene babylonische Kulte, wie z. B. der Sin- und der Ištar-Kult, ist anzunehmen, dass sie in dieser alten Zeit noch ohne die specifische Färbung, die sie später durch die Staatsreligion der Stadt Babylon erhalten haben, direkt in der Gestalt, die ihnen in den Lokalkulten von Harrân, Ur, Erech eignete, nach Palästina und so indirekt später auch zu den Israeliten gekommen sind. So rechtfertigt es sich darum auch, wenn wir im Folgenden eben von dieser relativ späten Systematisirung, die das babylonische Pantheon im Schoosse der Priesterschaft der Stadt Babylon erfahren hat, ausgehen und auf die Gestalt der ursprünglichen Lokalkulte, die wir zudem bis jetzt auch erst sehr fragmentarisch kennen, nur in bestimmten Fällen Rücksicht nehmen. Desgleichen konnte bei dem folgenden kurzen zusammenfassenden Überblicke über die Hauptgestalten des babylonisch-assyrischen Pantheons auf die, für uns ebenfalls erst teilweise erkennbare, weitere historische Entwicklung und die in den verschiedenen Zeiten und an den verschiedenen Orten verschiedene Gestaltung dieser unter dem Zeichen der Stadt Babylon stehenden babylonisch-assyrischen

Religion im Einzelnen nicht eingegangen, sondern nur der Gesammtcharacter dieser Entwicklung in Betracht gezogen werden.

Ferner sind die babylonischen Göttergestalten und die von ihnen handelnden Mythen, soweit sie für die Bibel in Betracht kommen, zwar durchaus bereits der Ausfluss der semitischen religiösen Denkweise in Babylonien. Da wir aber wissen, dass die semitische Bevölkerungsschicht in Babylonien auf eine ältere, sumerische Schicht gefolgt ist (vgl. oben S. 10f.) und sich deren Kultur angeeignet hat, so ist es von vornherein wahrscheinlich und bestätigt sich auch durch den Einzelbefund, dass der grössere Teil der babylonischen Religion, der Göttergestalten wie ihrer Mythen und Kulte, im letzten Grunde nicht semitischen Ursprungs ist, sondern weiter auf das Sumerische zurückgeht. Dieser Gesichtspunkt ist natürlich von höchstem Interesse für die Erörterung der Frage, bei welchem Volke diese oder jene religiöse Anschauung ihren letzten, oder wenigstens für uns zuletzt erreichbaren Ursprung hat; und speciell ist es bei diesen die biblischen Anschauungen betreffenden Erörterungen oft von besonderem Interesse, festzustellen, ob diese oder jene Idee im letzten Grunde semitischen, oder nichtsemitischen Uısprungs ist. Indessen ist es bis jetzt kaum möglich, im Einzelnen sicher zu entscheiden, inwieweit es sich bei der babylonischen Religion um alte sumerische Vorstellungen handelt, oder semitisches Religionsgut vorliegt, wenn auch, wie gesagt, die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass der bei weitem grössere Teil der babylonischen religiösen Gedanken bereits den Sumerern angehörte. Darum wird auch in den folgenden Ausführungen auf diesen sumerisch-semitischen Ursprung der babylonischen Religion im Allgemeinen keine Rücksicht genommen werden, sondern nur von babylonischen Ideen als solchen die Rede sein. Um so mehr sei wenigstens an dieser Stelle nachdrücklich auf diesen Doppelcharakter der babylonischen Religion aufmerksam gemacht.

Insbesondere dürfte die specifische Form der babylonischen Religion als Astralreligion, in der sie uns jetzt sowol im Gesammtsystem, wie in den Gestalten der einzelnen Götter in weitem Umfang entgegentritt, bereits eine Eigentümlichkeit der alten sumerischen, von den eingewanderten Semiten übernommenen Gottesverehrung gewesen sein; wie auch die specifisch babylonischen Vorstellungen vom Weltganzen, mit denen diese Astralreligion aufs engste verknüpft ist, in der Hauptsache bereits bei den Sumerern ausgebildet gewesen sein werden.

Das babylonische Pantheon in seinen Hauptgestalten.

Vgl. von Litteratur über diesen Gegenstand aus neuerer Zeit insbesondere Jensen, die Kosmologie der Babylonier 1890 (darin namentlich die Ausführungen über Marduk, Dagan, Ninib und Nergal) — Alfr. Jeremias, Artt. Marduk, Nebo, Nergal, Ninib, Nusku, Oannes-Ea in Roscher's Lexikon der griech. u. röm. Mythologie — Tiele, Geschichte der Religion im Alterthum I 1896 S. 125ff. — Friedr. Jeremias in Chantepie de La Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[2] S. 163ff. — Jastrow, The Religion of Babylonia and Assyria 1898[1]) — Barton, Semitic Origins 1902.

Die oberste Göttertrias.

Entsprechend der den Babyloniern geläufigen Einteilung des Weltalls in Himmel, Erde und (unterirdisches) Wasser (*apsû*)[2]) hat das ausgebildete babylonische Göttersystem einen Himmelsgott Anu, einen Erdgott Bêl und einen Gott des (unterirdischen) Wassers Ea, die den obersten Rang gegenüber den anderen Göttern einnehmen, während sie unter einander im Range sich ungefähr gleichstehen.

Diese drei genannten Götter Anu, Bêl, Ea bilden nach babylonischer Anschauung die oberste Trias in der gegenwärtigen

1) Deutsche Übersetzung im Erscheinen begriffen. Jastrows Buch hat augenblicklich — leider — als die beste, weil einzige ausführliche neuere Gesammtdarstellung der babylonisch-assyrischen Religion zu gelten. Auch hat es der Verf. verstanden, die Resultate der assyriologischen Forschung über dieses Gebiet mit grossem Geschick zusammenzufassen, und in einer von guter religionsgeschichtlicher Schulung zeugenden Weise zu einem lesbaren Ganzen zu verarbeiten. Doch haftet diesem Buche, das voraussichtlich für längere Zeit namentlich in weiteren Kreisen als das maassgebende Werk über babylonisch-assyrische Religion betrachtet werden wird, der empfindliche Mangel an, dass dem Verfasser eine wirkliche fachmännische Beherrschung der keilschriftlichen Originaltexte abgeht, seine Ausführungen darum fast durchweg auch nur auf den ihm zu Gebote stehenden Transskriptionen und Übersetzungen der Originaltexte durch Andere beruhen. — Sayce's Hibbert Lectures von 1887 (mit neueren blossen Titelauflagen), ein Buch, das für seine Zeit nicht ohne Verdienst war, aber schon damals nicht auf der Höhe der Forschung stand, kann heute, weil ganz und gar veraltet, nicht mehr empfohlen werden. Noch viel weniger natürlich noch ältere Darstellungen, wie etwa solche in Schriften Lenormant's. Für einzelne Göttergestalten des babylonischen Pantheons wird der Fernerstehende neben Jastrow's Buch vor der Hand am Besten die oben genannten bereits erschienenen und weiterhin erscheinenden Artikel von Alfr. Jeremias zu Rate ziehen. Wichtige neuere Forschungen auf diesem Gebiete finden sich namentlich in den verschiedenen Arbeiten von Jensen, Winckler und Hommel aus den letzten Jahren.

2) S. dazu unten unter »Das babylonische Weltbild«.

Weltordnung. Im Anfang der Zeiten [1]) gingen ihnen jedoch ältere, später mehr in den Hintergrund tretende Götterpaare voraus und zwar der Trias Anu—Bêl—Ea zunächst eine als Mann und Weib gedachte Dyas Anšar (das ganze obere All) und Kišar (das ganze untere All), diesen eine weitere Dyas Laḫmu und Laḫamu.

Wie die mit der babylonischen Theogonie sich nahe berührende und im letzten Grunde wol aus derselben stammende griechische (hesiodische) Theogonie im Allgemeinen, so ist besonders die Form beachtenswerth, die sich Orac. Sib. III 110 ff. findet, indem hier Kronos, Titan und Japetos als die drei Söhne von Uranos und Gäa erscheinen, genau entsprechend der babylonischen Trias Anu-Bêl-Ea als Söhnen des Paares Anšar-Kišar.

Auf Anšar (bei Damascius Ἀσσωρος) geht wahrscheinlich [2]) der Name des assyrischen Nationalgottes Aššur, und weiter auch der der alten Hauptstadt und des Landes Aššur zurück, von denen der Stadt- und Landesname im A. T. als אַשּׁוּר erscheint, während der Gottesname, in der spezifisch assyrischen Aussprache des *š* als *s*, in dem Namen Asarhaddon's als אֵסַר (vgl. LXX Ἀσορδαν) auftritt; vgl. auch אסנפר für Aššur-bân-apal. Dagegen liegt in dem Ortsnamen תְּלַאשָּׂר, תְּלַשָּׂר 2. Kön. 19, 12; Jes. 37, 12 der Gottesname Aššur vielleicht nicht vor, s. oben Winckler S. 39.

Anu.

Babylonisches.

Anu (Anum), Ἀνος bei Damascius, ist ein Name sumerischer Herkunft, wahrscheinlich einfach Himmel (sumer. *an*) bedeutend [3]):

---

1) Vgl. hierzu namentlich den Eingang des Weltschöpfungsepos *Enuma eliš* KB. VI 1 S. 3.

2) So nach der Deutung von Jensen, ZA. I S. 1 ff. Kosmol. S. 275. Dagegen betrachten Andere den Namen als semitisch, abgeleitet von אשר- heilbringend sein, weiter dann auch als zusammenhängend mit dem Namen der Göttin Ašera-Aširtu. Dass Aššur in der Tat auf Anšar zurückgeht, oder wenigstens von den Assyrern auf Anšar zurückgeführt wurde, geht besonders klar aus der Sanherib-inschrift K. 5413a (s. Meissner-Rost, Bauinschr. Sanh. S. 95) hervor, wo Aššur (Anšar) als Weltschöpfer und Bewohner des Tempels Ešara in der Stadt Aššur erscheint, im Zusammenhalt mit der specifisch assyrischen Recension des Schöpfungsmythus, wonach Anšar (Aššur) die Stelle des Weltschöpfers einnimmt, die in der babylonischen Recension Marduk zukommt (s. dazu unten unter Weltschöpfung). Beachtenswert ist in dieser Hinsicht auch die Angabe einer assyrischen Königsinschrift (K. 100), in der in einer längeren Götteraufzählung mit Aššur (Anšar) an der Spitze Anu als Sprössling (*ilitti*) des Aššur (Anšar) aufgeführt wird.

3) Dies die gewöhnliche Deutung, die in dem Äquivalent *An-na* für Anu(m) eine starke Stütze hat; dagegen nimmt Hommel an, z. B. Aufs. u. Abh. S. 344, dass die Form Anum die ursprüngliche wäre und der Name eigentlich den Himmelsocean bedeutete.

jedenfalls stellt Anu im Grunde eine Personifikation des Himmels dar. Anu's Kult tritt relativ zurück, wie denn auch keine der bedeutenderen Städte Babyloniens oder Assyriens ihn als speziellen Stadtgott kennt [1]. Am ehesten noch tritt sein Kult in der Ištar-Stadt Erech hervor, da Anu hier als Vater der Ištar gilt [2]. Dagegen nimmt er bei den Götteraufzählungen und -anrufungen eine hervorragende Stelle ein, wie ihm auch in der Rangordnung der Götter nach Zahlen die höchste Zahl, 60, zukommt [3]. Er erhält mit Vorliebe das Epitheton König (*šarru*), Vater der Götter (*abu ilâni*), König der Igigi und Anunnaki. Seine Wohnung ist der von Lichtglanz erfüllt gedachte Himmel; in demselben befindet sich sein Thron (*kussû*), auf dem er sitzt und von dem er bei besonderer Veranlassung aufsteht [4]. Speciell scheint Anu am Nordhimmel lokalisirt gedacht worden zu sein [5].

Als weibliche Ergänzung zu Anu erscheint dessen Gemahlin Antum, Antu [6].

Biblisches.

Die Gestalt des babylonischen Himmelsgottes Anu (bezw. auch anderer babylonischer Götter, wie etwa Marduk, Šamaš, sofern sie als Himmelskönige gedacht werden, desgleichen Anšar und Aššur) ist allem Anscheine nach zu verschiedenen Zeiten für die Ausbildung der israelitischen Gottesvorstellung sei es direkt, sei es indirekt von Bedeutung gewesen, so insbesondere hinsichtlich der Vorstellung der Wohnung Gottes im Himmel. S. zu dieser Idee vom Wohnen Gottes im Himmel schon im alten Israel [7] Gen. 11, 8 ff. (Jahves Herabfahren vom Himmel beim Turmbau zu Babel), Gen. 28, 12 (Himmelsleiter), Ex. 19, 11. 20; 34, 5 (Jahves Herabfahren auf den Gipfel des Berges Sinai), 1. Kön. 22, 19 (Jahve auf dem [himmlischen]

---

1) Doch wird Dêr als specielle Kultstadt Anu's genannt, s. die Inschrift Neb. I KB. III 1 S. 165, 14.

2) Vgl. z. B. KB VI 1 S. 63, 6: Erech, der Wohnsitz des Anu und der Ištar. Auf Anu, als Vater der Ištar, geht wol auch Anunitu als ein Name der Ištar zurück. S. dazu unten unter Ištar.

3) K. 170 in Delitzsch, Ass. Lesest. [1] S. 39.

4) Vgl. namentlich den Adapa-Mythus KB. VI 1 S. 95 ff.

5) Vgl. dazu Jensen, Kosm. S. 16 ff.

6) So nach der gewöhnlichen Lesung; dagegen nimmt Hommel, Aufs. u. Abh. S. 348 an, dass statt dessen vielmehr (iltu) Tum, (iltu) Tu zu lesen sei.

7) Vgl. dazu Gunkel, Genesis [1] S. 86 f., auch hinsichtlich der unten angeführten Stellen wie Jes. 6, 1, während nach dem Vorgang von Stade, ZatW. 1895 S. 162 ff. die Vorstellung vom Wohnen Gottes im Himmel meist allerdings erst für spät, nachexilisch erklärt wird.

Throne sitzend, das ganze himmlische Heer rechts und links von ihm stehend), 2. Kön. 2, 11 (Elias im Wetter zum Himmel [zu Jahve] fahrend) u. a. St. m. Im späteren Judentum [1]) tritt die Idee von Jahve, dem »Gott des Himmels«, wahrscheinlich unter gleichzeitig erneutem babylonischen und parsischen Einfluss, besonders stark in den Vordergrund.

Speciell gehört hierher die Vorstellung vom Throne Gottes im Himmel schon 1. Kön. 22, 19; Jes. 6, 1; Ez. 1, 26; ferner Dan. 7, 9; Hen. 14, 18ff.; Ass. Mos. 4, 2; Test. Lev. 5; Apoc. Joh. 4, 2ff. u. a. St.; vgl. auch Weber, Jüd. Theol.[2] S. 164f., — von dem wunderbaren Lichtglanz, der Gott umgiebt [2]) Ps. 104, 2; Dan. 7, 9; Hen. 14, 18; Vit. Ad. et Ev. 25; Apoc. Mos. 36; Jac. 1, 17; Apoc. Joh. 4, 3; 1. Tim. 6, 16 u. a. St.; vgl. auch Weber, Jüd. Theol.[2] S. 164f. — endlich von dem himmlischen Regiment, der Königsherrschaft, die Gott im Himmel ausübt, מלכות שמים, מלכותא דשמיא im Judentum [3]), *βασιλεία τοῦ θεοῦ, βασιλεία τῶν οὐρανῶν* im N. T.

Ferner dürfte die Gestalt des babylonischen Himmelsgottes Anu, oder einer entsprechenden anderen als Himmelsgott aufgefassten Gottheit mehr oder weniger nachwirken in der Figur des »Königs« der historischen Romane von der Gattung des Buches Esther [4]).

Endlich ist zu der oben erwähnten Lokalisirung Anu's am Nordhimmel, speciell am Nordpol, die biblische Vorstellung vom Götterberg im äussersten Norden Jes. 14, 13; Ps. 48, 3 zu vergleichen [5]).

Ob der Name des babylonischen Gottes Anu im A. T. direkt erhalten ist, ist sehr fraglich. In Betracht käme namentlich ענמלך als Name eines Gottes der Sepharwiter 2. Kön. 17, 31; doch ist es nicht sicher, ob es sich hier um eine babylonische und nicht vielmehr um eine syrische Gottheit handelt. Ebenso wenig sicher ist, ob der Name der phönicischen Göttin ענת, der wol auch den alttest. Eigennamen ענת, ענתות und ענתתיה, vielleicht auch בענה [6]), sowie den Ortsnamen בית ענת, בית ענות zu Grunde liegt, identisch ist mit Antu, der Gemahlin des Anu, zumal die Lesung der letzteren als Antu nicht einmal ganz sicher steht [7]). Eher könnte in dem Namen *Bur-a-na-te*

---

1) Vgl. hierzu Gunkel zu 4. Esra 8, 20ff. und Genesis [1] S. 232 zu Gen. 24, 3.

2) S. zu dieser in Israel wol erst jüngeren Vorstellung von der Gottheit, deren Wesen das Licht ist, im Gegensatz zu einer wol älteren Vorstellung, wonach sich die Gottheit in der Nacht offenbart, und zu dem Herstammen der ersteren Anschauung aus einer Astralreligion Gunkel, Genesis [1] S. 192.

3) S. die ausführliche Erörterung bei Dalman, Worte Jesu I S. 75ff.

4) S. hierzu Winckler, Altor. Forsch. III S. 29f.

5) Vgl. hierzu Jensen, Kosmol. S. 23, Gunkel, Genesis [1] S. 32f., Winckler, Gesch. Isr. II S. 129f.

6) S. hierzu Hommel, Altisr. Überl. S. 274.

7) S. Anm. 6 der vorhergehenden Seite.

eines nordsyrischen oder kleinasiatischen Fürsten von Jasbuk Salm. Mon. Col. I 54, Col. II 4 (= KB. I S. 159) und in *Zimri-ḫanata* Bu. 88-5-12, 5 (Cun. Texts IV 1 a), dem Namen eines Westländers (s. Hommel in Proc. Soc. Bibl. Arch. 1899 p. 137), der Name der phönicischen ʿAnat enthalten sein. Auch das Nom. pr. *Anati* in dem Tell-Amarna-Brief KB. V Nr. 125, 43 enthält vielleicht den Namen dieser Göttin. Vgl. ferner *A-na-at-da-la-ti* bei Johns, Deeds Nr. 317, 3.

ilu »Gott« im Babylonischen.

Einen babylonischen Obergott *Ilu*, der in früheren Darstellungen der babylonischen Mythologie eine ziemliche Rolle spielte, giebt es nicht; vielmehr handelt es sich in den Fällen, wo *ilu* in babylonischen Götterlisten aufgeführt wird, einfach um die appellativische Bezeichnung *ilu* »Gott«. Auch in den zahlreichen Eigennamen mit *ilu* hat dieses Wort, sofern es sich um einheimische babylonisch-assyrische Namen handelt, wol durchweg nur den appellativischen Sinn »Gott« und zwar meist im Sinne von »spezieller Schutzgott«. Dagegen mag allerdings in manchen ursprünglich kanaanäischen, aramäischen oder arabischen mit *ilu* [1]) zusammengesetzten Eigennamen der Keilschriftlitteratur das Element *ilu* als Name eines speciellen Gottes zu verstehen sein. Bemerkenswert ist, dass das Assyrische für »Gott« nur diese kurze, dem hebr. אל entsprechende Form *ilu* aufweist, nicht etwa daneben eine weitere Form, die אלהים, ܐܠܗܐ, إله entspräche, ein Umstand, der seinerseits die Annahme unterstützt, dass die letzteren Formen ursprünglich nur Pluralbildungen zu אל sind. Über die Quantität des *i* in *ilu* ist vom Standpunkt des Assyrischen aus nichts Sicheres auszusagen.

Noch nicht ganz klar ist die Angabe auf K. 2100, Col. IV 12 (veröffentl. von Bezold in Proc. Soc. Bibl. Arch. XI (1889) hinter p. 174), dass »Gott« im Westland (Amurru) *malaḫum* gelautet habe. Während man früher hierin meist ein מלכם sehen wollte, denkt Jensen neuerdings, dass malaḫum eine Wiedergabe von aram. אלהא sein soll.

Bêl.

Babylonisches.

Bêl mit der Bedeutung »Herr« (assyr. *bêlu*, Wrz. בעל) ist der semitische Name des älteren sumerischen *En-lil* (mit Assimilation des *n* an *l Illil*, daher Ἰλλινος bei Damascius) mit der Bedeutung

1) Speciell in mehreren mesopotamischen Namen begegnet anstatt *il* anscheinend vielmehr *al*, *alla* und *allâ* für »Gott«, s. Johns, Doomsday Book p. 15. Ist diese Annahme richtig, so ist *al*, *alla*, *allâ* natürlich zu syrischem *allâh* »Gott« zu stellen.

»Herr des Windes« (wol im Sinne von: des Luftreiches). Die alte Kultstadt dieses Bêl-Enlil ist Nippur, das heutige Niffer, woselbst durch die amerikanischen Ausgrabungen des letzten Jahrzehnts eben der alte Tempel *E-kur* dieses Bêl-Enlil wieder ausgegraben worden ist. Ursprünglich wird dieser Bêl einfach oberster »Herr« in seinem Kultgebiete gewesen sein, und zwar, worauf der sumerische Name Enlil (s. o.) hinweist, im Luftreiche waltend gedacht und in dem in den Himmel ragenden mythischen Weltberg [1]) lokalisirt. Wol in dieser Eigenschaft, als Herr des Himmelsberges, führt Bêl mit Vorliebe den Namen *šadû rabû* »grosser Berg«, und danach hat auch sein Tempel in Nippur den Namen *E-kur* »Berghaus«. Daneben scheint ihm aber von vornherein auch schon die andere Eigenschaft als »Herr der Länder« (*bêl mâtâti*), wol im Sinne von »Herr der (bewohnten) Erde«, zugekommen zu sein [2]). Diese letztere Eigenschaft wurde auf Kosten der übrigen im späteren System besonders in den Vordergrund gestellt, so dass hier Bêl als Gott der Erdoberfläche (*bêl mâti*) neben Anu, dem Gott des Himmels, und Ea (Ae), dem Gott des unterirdischen Gewässers, erscheint. In der Rangordnung der Götter nach Zahlen kommt ihm hierbei die Zahl 50 zu, d. h. die zweite Stelle nach Anu (mit der Zahl 60). Andererseits wirkte namentlich in der babylonischen Astrologie auch noch die Vorstellung von Bêl als einem ursprünglichen Himmelsherrn nach, und zwar scheint in dieser Hinsicht Bêl, ähnlich wie Anu am Nordhimmel, so seinerseits in der Ekliptik lokalisirt worden zu sein [3]).

Als mit der politischen Vorherrschaft Babylons auch dessen Lokalgott Marduk die herrschende Stelle im babylonischen Pantheon erhielt, wurde speciell vom Bêl-Kult in Nippur vielerlei auf Marduk übertragen. Dass es gerade der Kultgott von Nippur war, der mit Marduk kombinirt wurde, hat jedenfalls seinen Grund in der hervorragenden Bedeutung, die der Bêl-Kult von Nippur für ganz Babylonien über das specielle Territorium von Nippur hinaus schon sehr frühzeitig erlangt hatte, ohne dass übrigens, so weit wir bis jetzt sehen können, irgend wann einmal eine besondere politische

1) S. zu dieser Auffassung Delitzsch, Paradies S. 117 ff., Hommel Aufs. u. Abh. S. 346, anders Jensen, Kosmol. S. 203 ff. 217 ff. Doch s. jetzt auch letzteren in KB. VI 1, S. 578 über Bêl und den Weltberg.

2) Es ist wahrscheinlich, dass auch hier die ältere sumerische, mehr spekulative Vorstellung von En-lil als dem Herrn der atmosphärischen Gewalten und seinen Beziehungen zum »Weltberge« durch eine mehr realistische semitische Anschauung vom »Herrn des bewohnten Landes« abgelöst worden ist.

3) So wol mit Winckler, Gesch. Isr. II S. 279 gegenüber Jensen, Kosmol. S. 19 ff.

Suprematie von der Stadt Nippur ausgeübt wurde. So wurde nun, in Anlehnung an den Bêl-Kult von Nippur, Marduk mit besonderer Vorliebe das Epitheton *bêlu* »der Herr« beigelegt und schliesslich *Bêl* geradezu auch als Eigenname Marduk's gebraucht, der sich dann in noch späterer Zeit auf Kosten des früheren Namens Marduk immer mehr einbürgerte und zuletzt fast auschliesslich an dessen Stelle trat.

Zu den Übertragungen der Aussagen von Bêl von Nippur auf Bêl-Marduk gehört jedenfalls auch die Marduk zugetheilte Rolle als Weltschöpfer, die ursprünglich dem Bêl von Nippur geeignet haben wird [1]).

Als Gemahlin dieses Enlil-Bêl von Nippur erscheint Ninlil-Bêlit, in allen Stücken das weibliche Complement zu ihrem Gatten. Entsprechend der Bezeichnung Bêl's als *šadû rabû* »grosser Berg« führt Bêlit den (sumerischen) Namen *Nin-ḫarsag* »Herrin des Berges«, der gleichfalls auf die Beziehung zum Weltberg hindeuten wird. In der späteren Zeit wird dann dieser ursprünglich der Gemahlin des Bêl von Nippur zukommende Namen Bêlit (בעלת) auf Ištar übertragen, besonders auf Ištar als Gemahlin Aššur's und auf Ištar als Muttergöttin, in welch letzterer Rolle namentlich Ištar in weitem Umfang an die Stelle der älteren Bêlit, der Gemahlin Bêl's von Nippur, getreten ist. S. hierzu weiter unten unter Ištar.

Biblisches.

Im A. T. wird dieser alte Bêl von Nippur als solcher nirgends direkt erwähnt. Denn überall, wo im A. T. nebst den Apokryphen Bêl als babylonischer Gott genannt wird, ist darunter Bêl-Marduk von Babel zu verstehen (s. dazu unten unter Marduk). Dagegen wirkt die Gestalt dieses alten Bêl von Nippur natürlich indirekt in ausgedehntem Maasse nach in allem dem, was von Bêl-Marduk in das Biblische übergegangen ist, sofern es sich dabei um Aussagen handelt, die ursprünglich vom Bêl von Nippur gegolten haben und, wie oben ausgeführt, erst sekundär auf Marduk übertragen worden sind.

Ganz anderer Art sind dagegen die Beziehungen, die zwischen jenem Bêl von Nippur und zwischen Baʿal, als Gottesnamen im A. T., bestehen. Hier ist zunächst festzuhalten, dass hier wie dort die gleiche sprachliche Bezeichnung »Herr« für einen Gott vor-

1) S. dazu unten unter Marduk und unter »Weltschöpfung«.

liegt, und hier wie dort ein fliessender Übergang im Gebrauch dieser Bezeichnung *bêlu, baʿal* als Appellativ und sodann als Nom. propr. stattfindet. Aber auch historisch wird hier insofern ein Zusammenhang bestehen, als die »babylonischen« Semiten (oben S. 12), die den alten En-lil von Nippur zuerst Bêl genannt haben, damit gleiche Anschauungen verbunden haben werden, wie die mit ihnen stammesverwandten »kanaanäischen« Semiten, die ihre Gottheiten als Baʿal bezeichnet haben. Dasselbe gilt von *bêltu-Bêlit,* der Gemahlin des Bêl von Nippur, im Verhältnis zu *Baʿalat* als Bezeichnung weiblicher kanaanäischer Gottheiten.

Der kanaanäische Baʿal wird in den Keilinschriften, wo er sich wiederholt in der Wiedergabe kanaanäischer Eigennamen findet, durch *Baʾal* wiedergegeben, z. B. *Ba-ʾ-lu* (auch geschr. *Ba-ʾ-li, Ba-ʾ-al* und *Ba-a-lu*) als Name eines Königs von Tyrus bei Asarhaddon und Assurbanipal; *Tu-ba-ʾ-lu,* König von Sidon, Sanh. II 48 = KB. II S. 90, der gleiche Name wie אתבעל 1. Kön. 16, 31 (*Ἰϑόβαλος, Εἰϑώβαλος*); und zahlreiche andere mit Baʿal zusammengesetzte phönicische Namen. Sehr wahrscheinlich ist auch in den palästinensischen Eigennamen der Tell-Amarna-Briefe das betreffende Gottesideogramm (*IM*) mehrfach *Baʿal* statt *Adad* zu lesen [1]).

Von besonderem Interesse ist die Erwähnung mehrerer mit *Baʿal* zusammengesetzer phönicischer Götternamen auf einem Keilschrifttext (K. 3500 etc.), der den Vertrag zwischen Asarhaddon und Baʿal, dem König von Tyrus, enthält (s. den Text in Transscription und Übersetzung bei Winckler, Altor. Forsch. II S. 10ff. und dazu den Nachtrag ebenda S. 192 nach Peiser in Mitteil. der Vorderas. Ges. 1898 S. 238f.). Die Namen dieser phönicischen Götter, deren Fluch im Falle des Nichteinhaltens des Vertrages die Tyrier treffen soll, lauten (*ilu*) *Ba-al-sa-me-me,* (*ilu*) *Ba-al-ma-la-gi-e,* (*ilu*) *Ba-al-ṣa-pu-nu* d. i. also ein בעל שמים *Βεελσαμην,* ein בעל מלכי (?) [2]) und ein בעל צפון. Es folgen weiter die speciell tyrischen Götter (*ilu*) *Mi-il-ḳar-ti* [3]) und (*ilu*) *Ja-su-mu-nu* d. i. Melqart und Ešmûn [4]), und endlich (*ilu*) *As-tar-tu* [5]) d. i. עשתרת-Astarte.

Die Baʿalat von Gebal erscheint in den Tell-Amarna-Briefen als *Bêlit ša Gubla.* S. die Eingänge zu den Briefen Rib-Addi's KB. V Nr. 55ff.

Nicht unmöglich ist es, dass mit der Bezeichnung Bêl's als

1) S. hierzu Hommel, Altisr. Überl. S. 220 und besonders Knudtzon in Beitr. z. Ass. IV S. 320f.

2) Wol schwerlich *Malagê* als Ortsname zu fassen. Zur Wiedergabe des *k* durch *g* vgl. z. B. תגלת für *tukulti, tuklat* in dem Namen Tiglatpilesers.

3) So nach Johns, statt Winckler's *Mi-il-gi-šu.* Ob freilich die Lesung *Mi-il-ḳar-ti* sicher ist?

4) Auch, wie es scheint, als *Samûna* in Eigennamen vorkommend; s. Johns, Doomsday Book p. 16; Deeds III p. 268.

5) So nach Bezold, Catalogue p. 539 sub K. 3500 statt Winckler's (*ilu*) *Iš-tar.*

šadû rabû [1]), wie auch der Bezeichnung anderer babylonisch-assyrischer Götter als *šadû*, namentlich in Personennamen, der Gottesname שַׁדַּי zusammenzustellen ist [2]). Parallel wäre der Gebrauch von צוּר »Fels« für Gott [3]).

Dagan.

Die Keilinschriften weisen einen Gott Dagan auf, der mehrfach in ähnlicher Funktion neben Anu auftritt [4]), wie sonst Bêl neben Anu. Allem Anschein nach handelt es sich aber bei diesem nur vereinzelt, erstmals in dem Namen des Königs Išme-Dagan von Isin (KB. III 1 S. 87) vorkommenden Gottesnamen nicht um einen ursprünglich in Babylonien und Assyrien einheimischen Gott, sondern um einen erst von aussen eingedrungenen Gottesnamen, der wol sicher als identisch mit dem philistäischen Gotte Dagôn anzusehen ist. Für einen etwaigen Zusammenhang Dagon's mit einer fischgestaltig gedachten Gottheit ist aus den Erwähnungen des babylonisch-assyrischen Dagan nichts zu entnehmen, wie denn auch die vielfach versuchte Zusammenstellung dieses Dagan mit dem Gotte Ea-Oannes abzuweisen ist. Vgl. die ausführliche Erörterung über den Gott Dagan-Dagôn bei Jensen, Kosmol. S. 449—56.

In den Tell-Amarna-Briefen findet sich der Gottesnamen Dagan in dem Namen des kanaanäischen Briefschreibers Dagan-takala KB. V Nr. 215. 216. Der palästinensische Ortsname בֵּית דָּגוֹן erscheint keilschriftlich als Bît-Daganna Sanh. II 65 = KB. II S. 93, das heutige Bêt-Değân s. ö. von Joppe.

Ea (Ae).

Babylonisches.

Als dritter Gott [5]) in der obersten Trias des ausgebildeten Systems erscheint Ea (Ae) [6]), innerhalb des Systems deutlich als

1) Auch Aššur führt diesen Namen, z. B. Sanh. I 10 = KB. II S. 83.

2) Vgl. Delitzsch, Proleg. S. 95 f.; Hommel, Altisr. Überl. S. 109 f. Allerdings müsste, da assyr. *šadû* Berg doch wol = שַׂדַי, שָׂדֶה Feld, שַׁדַּי dann entweder entlehnt oder ursprünglich שַׂדַּי zu punktiren sein.

3) Vgl. dazu unten unter *Ṣûr* als Gottesname.

4) Z. B. Samsi-Adad I 19 = KB. I S. 175, Sarg. Cyl. I 1 = KB. II S. 39; KB. VI 1 S. 61, 25.

5) Als solcher führt er die Zahl 40 gegenüber Anu (60) und Bêl (50).

6) Die Lesung dieses Gottesnamens ist immer noch nicht ganz sicher. Die anscheinend phonetische Schreibung ist in der Regel *E-a*, was aber nach einem auch sonst üblichen Verfahren auch in umgekehrter Folge als *A-e* zu lesen sein könnte, wie denn auch die Schreibung *A-e* sich vereinzelt findet. Für die letztere Lesung spricht *Ἀος* bei Damascius, mit dem jedenfalls die in Rede stehende Gottheit gemeint ist. Ob *Ὠαννης*, der wol dem Wesen nach dieselbe Gottheit

Gott der Wassertiefe im Gegensatz zu Bêl, dem Gott der Erdoberfläche, und Anu, dem Himmelsgott. Aber auch hier ist wol in der späteren Systematisirung die eine Seite, die Beziehung zum Wasser und zur Tiefe, die allerdings schon ursprünglich sehr wesentlich zu Ea gehört haben wird [1]), einseitig auf Kosten seiner übrigen Wesenseigenschaften betont worden. Denn auch Ea wird, worauf noch mancherlei Spuren hindeuten, ursprünglich einfach der oberste Gott und Herr in dem Territorium, wo sein Kult zu Hause ist, gewesen sein.

Der Hauptkultort Ea's war seit Alters Eridu im Süden von Babylonien (das heutige Abu Šahrein), unmittelbar an der (damaligen) Meeresküste an der Mündung des Euphrat und Tigris gelegen. Daselbst befand sich sein Heiligtum mit einem heiligen Baum (IV R 15*, 52ff.). Das Wasser des Euphrat und Tigris hier an der »Mündung der beiden Ströme« galt als besonders heilkräftig (IV R 22, 11 b) und spielt darum eine grosse Rolle in den babylonischen Beschwörungsceremonien, die in erster Linie an den Ea-Kult von Eridu anknüpfen [2]). Ea selbst führt in diesem Sinn als eines seiner Hauptepitheta den Titel *šar apsî* »König der Wassertiefe«, desgleichen gilt er überhaupt als der Herr aller Quellen und fliessenden Wasser. Ein weiteres charakteristisches Epitheton des Ea ist das des weisen (*eršu*) Gottes, des »Herrn der Weisheit« (*bêl nîmeḳi*). Als solcher weiss er in allen schwierigen Lagen den rechten Rat zu erteilen (vgl. z. B. die Sintfluterzählung) und mittels seiner Beschwörung den Kranken und Besessenen Hilfe zu schaffen.

---

wie Ea (Ae) darstellt, auch für den Namen desselben in Betracht kommt, ist gleichfalls noch unsicher. Wenn Ὠαννης, wie Jensen annimmt, = *ummânu* (אָמָּן) als Beiname des Ea (Ae) ist, so kann Ὠαννης für den eigentlichen Namen dieses Gottes nicht verwertet werden.

1) Die Beziehungen Ea's zum Wasser und zur Tiefe liegen wol auch in den sumerischen Namen desselben, Ea und En-ki(-ga) ausgedrückt.

2) Es ist sehr wahrscheinlich, dass die starke Betonung der Wasserceremonien in dem Kultus der Mandäer, der in demselben Territorium des alten Ea-Kultes seinen Sitz hat, auch sachlich eine Fortsetzung dieses Wasserkultes im Dienste Ea's darstellt. Vgl. hiezu Kessler in PRE² Art. Mandäer und speciell Anz, Zur Frage nach dem Urspr. d. Gnosticismus S. 100ff. gegen die Bedenken Brandt's, Mand. Rel. S. 185f. Es ist hierbei besonders darauf aufmerksam zu machen, dass *apsû*, das Reich Ea's, nicht den Ocean im Sinne von (Salzwasser-) Meer bezeichnet, sondern vielmehr das (Süsswasser-) Meer, das man sich als grosses Reservoir unter der Erde dachte, von dem die Quellen und Flüsse gespeist wurden. Vgl. hierzu namentlich Jensen in KB. VI 1 S. 559f. Der scheinbare Gegensatz zwischen mandäischer und babylonischer Anschauung besteht also nicht, indem auch den Babyloniern das eigentliche Meer, das Salzwassermeer, nicht als Stätte des Segens, sondern vielmehr des Schreckens galt, und nur das Süsswasser der Flüsse und Quellen als segenspendend.

Als der weise Gott ist er zugleich auch der Gott aller Kunsthandwerke.

Der Ea-Kult hat vor allem dadurch in Babylonien eine hohe Bedeutung gewonnen und bis zuletzt behalten, dass Ea als der Vater des Stadtgottes von Babylon, Marduk, betrachtet wurde und so der Kult Marduks zugleich einen solchen seines Vaters Ea bedingte. Im Zusammenhang hiermit erklärt es sich auch, dass Züge, die ursprünglich Ea angehörten, auf Marduk übertragen wurden, ähnlich wie dies zwischen Bêl von Nippur und Marduk geschah. S. weiter hierüber unter Marduk unten S. 272 f.

Zum Oannes des Berosus, dem wahrscheinlich die Gestalt des Ea zu Grunde liegt, s. unten unter »Urväter«. — Zu Ea und Adapa bei dem Adapa-Mythus unter »Paradies«. — Zu Ea als Menschenbildner unter »Weltschöpfung«. — Zu Ea und Atraḫasîs unter »Sintflut«.

Als Gemahlin Ea's erscheint Damkina[1]) (*Δαυκη* bei Damascius), die Mutter Marduks. Auch sie führt den Titel »Königin« (*šarratu*), »Herrin von Himmel und Erde« (*bêlit šamê u irṣitim*), Königin der Wassertiefe« (*šarrat apsî*) und wird gern speciell als Muttergöttin aufgefasst.

Biblisches.

Auch der Name des Ea (Ae) wird im A. T. und N. T. nicht direkt erwähnt. Dagegen wirkt auch hier wieder, wie bei Bêl, die Gestalt dieser Gottheit indirekt in ausgedehntem Maasse einmal insofern nach, als ursprünglich Ea zukommende und später auf Marduk übertragene Aussagen in entsprechenden Aussagen von Jahve, Michael und Christus wiederkehren (vgl. hierzu unter Marduk); sodann wol auch insofern, als Ea, der Vater Marduks, in mancher Hinsicht das Prototyp bilden wird zu Gott, dem Vater des Christus, des Sohnes Gottes (s. auch hierüber unter Marduk). Ebenso könnte die Vorstellung Gottes als eines uralten Greises im späteren Judentum (vgl. Dan. 7, 9) und darnach in der christlichen Kirche an eine Gestalt, wie die Ea's, angeknüpft haben[2]).

Desgleichen wird von der Gestalt der Damkina, des Weibes Ea's und der Mutter Marduks, ein Nachhall vorliegen in dem Weibe, der Mutter des Christus, Apoc. Joh. 12, wo allerdings, wie auch bei Maria, der »Mutter Gottes«, ein Zusammenfliessen mit der Gestalt der »Himmelskönigin« (s. unter Ištar) stattgefunden hat[3]).

1) Der Name bedeutet »Weib des Unteren« (wol eher so, als »Weib der Erde«).
2) Beachte hierzu die Bemerkung Gunkels, Genesis[1] S. 190.
3) Beachtenswert erscheint, dass Sargon Cyl. 48 = KB. II S. 47 gerade

Möglicherweise rührt auch der Name »Weib«, der der Mutter des Christus als überkommene Bezeichnung zu eignen scheint [1]), von dem Namen der Damkina = »W e i b der Tiefe« her.

Ob auch die J o h a n n e s t a u f e, aus der die christliche Taufe doch erst entlehnt ist [2]), mit den Wasserriten des Eridu-Kults als ein letzter Ausläufer zusammenhängt, mag einstweilen dahingestellt bleiben.

Der Mondgott (Sin).

Babylonisches.

Der Mondkultus war in Babylonien schon in ältester Zeit stark ausgebildet und hat bis in die letzten Zeiten des neubabylonischen Reiches in hohem Ansehen gestanden (vgl. Nabonids Pflege der Sin-Heiligtümer). Die Hauptkultorte des Mondgottes waren im eigentlichen Babylonien U r u (die heutige Ruinenstätte el-Mugheir), sodann in Mesopotamien Ḫ a r r â n [3]).

Der übliche Name des Mondgottes im S e m i t i s c h - Babylonischen lautete *Sin* [4]). Die ältere sumerische Aussprache ist noch nicht mit Sicherheit anzugeben. Einer seiner sumerischen Namen wird

die Göttermutter Bêlit-ilâni, und zwar dem Zusammenhang nach (unmittelbar hinter Ea und als Spenderin von Weisheit) hier speciell Damkina, nicht Ištar gemeint, als *Nin-men-an-na* »Herrin der himmlischen Tiara« bezeichnet wird, was eine genaue Analogie zu dem Kranz von zwölf Sternen auf dem Kopfe des himmlischen Weibes Apoc. Joh. 12, 1 bilden könnte. Vgl. auch Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 386. Auch z. B. im Eingang des durch die Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft neugefundenen Nabopolassar-Cylinders erscheint die Mutter Marduks als *Nin-men-na* »Herrin der Tiara« s. Mitt. d. DOG. Nr. 10 S. 13 f.; ähnlich ZA. IV S. 228, Z. 11 unten.

1) S. Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 271. 386 mit Bezug auf Apoc. Joh. 12, 1. Auf Hen. 62, 5 darf jetzt allerdings nicht mehr verwiesen werden, da hier ursprünglich jedenfalls »Mannessohn«, nicht »Weibessohn« stand, s. Beer und Flemming zur Stelle, wie auch zu 46, 2 und 69, 29.

2) Wernle, Anfänge unserer Religion S. 80.

3) Für die Annahme Hommels, Aufs. u. Abh. S. 158 und anderwärts, dass der Mondkultus in Babylonien erst sekundär und ursprünglich westsemitisch wäre, sehe ich keine genügenden Anhaltspunkte.

4) Es ist wenigstens das Wahrscheinlichste, dass Sin (dies, wie es scheint, die specifisch a s s y r i s c h e Form des Namens, neben älterem im Babylonischen noch erhalten gebliebenen Sin) der Name des Mondgottes ausschliesslich im Munde der s e m i t i s c h e n Babylonier war und darum auch sehr wahrscheinlich, dass der Name seiner Etymologie nach semitischen Ursprungs ist. Vgl. die von Jensen ZA. VI S. 177 allerdings mit starkem Vorbehalt gegebene Zusammenstellung mit שנה etc. Jahr. Südarab. סין als Name des Mondgottes ist wol sicher alte Entlehnung aus Babylonien und nicht urverwandt, also für die Etymologie nicht beweisend. Der babylonische Name סין für den Mond ist übrigens auch noch bei den Mandäern und Harraniern bekannt. S. Brandt, Mand. Schrift. S. 45 und Chwolson, Ssabier II S. 156.

EN-ZU-(na) geschrieben; ein anderer, und zwar speciell der Name des Mondgottes von Ur, der gewöhnlich *Nannar* gelesen wird, ist vielleicht besser als *Ur* zu lesen, so dass wie so häufig Gottes- und Stadtname identisch wären, während *Nannar* vielleicht einfach ein semitisches Epitheton »Leuchter« (*nanmaru*) darstellt.

Im System gilt Sin als Sohn des Bêl von Nippur, andererseits als Vater des Šamaš und der Ištar. Aber als ursprünglichem Lokalgott von Ur und von Harrân eignet ihm ursprünglich eine durchaus selbständige Stellung als oberster Gott in seinem Bereiche.

Sin wird gerne bezeichnet als *abu* »Vater«, und vorgestellt mit langem Bart, andererseits aber auch als *bûru* »junger Stier« mit gewaltigen Hörnern [1]), wie denn die Hörner, die sonst in der babylonischen (und mesopotamischen) Mythologie namentlich beim Wettergott begegnen, auch ein hervorragendes Symbol des Mondgottes (bei diesem wol von den beiden Spitzen der Mondsichel hergenommen) bilden [2]). Zu den Charakteristica Sin's als Mondgott gehört auch, dass er Besitzer einer Kopfbinde (*agû*) ist, mit der er sich zur Vollmondszeit bedeckt [3]).

Eine wichtige Rolle spielt in der babylonischen Mythologie die Zeit der Unsichtbarkeit des Mondes um die Neumondszeit und der Zeitpunkt der erstmals wieder sichtbar werdenden Mondsichel. Und ganz besonders gilt dies von der Zeit der Unsichtbarkeit und des ersten Wiedererscheinens beim Frühjahrsmond im Anfang des babylonischen Jahres. Vgl. hierzu den unten unter »Weltschöpfung« besprochenen Mythus vom Frühjahrsmond.

Ein bemerkenswerter Titel Sin's ist noch der eines *bêl purussê* »Herr der Orakelentscheidung«, eine Funktion, die sonst in erster Linie dem Šamaš zugeschrieben wird.

Sin's heilige Zahl ist die Zahl 30, mit welcher sein Name mit Vorliebe geschrieben wird. Diese Zahl ist wol erst sekundär mit der Zahl des 30 tägigen Monats verknüpft zu denken, ursprünglich vielmehr als die nächstniedere Zahl nach Ea (40) zu betrachten, dem er im System im Range folgt. Sin nimmt in diesem die erste Stelle einer zweiten Trias nach Anu-Bêl-Ea ein: Sin-Šamaš-Adad. — Unter den Monaten ist Sin der Monat Siwan heilig.

---

1) Beide Bezeichnungen in dem Mondhymnus IV R 9.

2) So hat Sin auf K. 100, Obv. 7 das Epitheton »Träger gewaltiger Hörner« (*nâš ḳarnê gašrâti*) und auch sonst geschieht der beiden Hörner der Mondsichel wiederholt Erwähnung, z. B. Schöpf. V 16 = KB. VI 1 S. 33.

3) Vgl. hierzu hebr. כֶּסֶא Prov. 7, 20, כֶּסֶה Ps. 81, 4 und syr. ܟܣܐܐ »Vollmond«, wol mit der Grundbedeutung »Kopfbinde«. S. auch Hoffmann in ZA XI S. 289 ff. über »Idole des Mondgottes«.

In Harrân speciell, wo Sin neben diesem seinem eigentlichen Namen auch den eines *Bêl-Ḫarrân* [1]) führte (so häufig in assyrischen Eigennamen aus der Zeit Sanheribs, Asarhaddons, Assurbanipals), gruppirte sich um ihn ein Götterkreis, der folgende Göttergestalten aufwies: seine Gemahlin mit dem sumerischen Namen *Ningal, Ninkal* [2]), dem ein semitischer Name *Šarratu* (Königin) entsprochen haben wird [3]); seine Tochter *Ištar* (der Venusstern), die anderweitig auch den Namen *Malkatu* führt [4]), und sein Sohn *Nusku* [5]), nebst einigen weiteren Göttergestalten, die hier übergangen werden können.

Ob der Gottesname *La-ban* (auch die Lesung *La-pan* ist möglich), der III R 66, Col. II 6 genannt wird, den Mondgott bezeichnet (vgl. hebr. לבנה = Mond), und damit der Name des in Harrân ansässigen Laban zusammengestellt werden darf, ist einstweilen nicht auszumachen.

Bemerkenswert ist noch die Beziehung, die zwischen Sin und Nergal in der babylonischen Mythologie hergestellt ist. Nergal, der im Übrigen Gott der Glutsonne und des Planeten Mars ist, gilt auch als Gott der Mondsichel, speciell des abnehmenden Mondes [6]). Darum heissen Sin und Nergal, die zunehmende und die abnehmende Mondsichel, die beiden grossen Zwillinge, die ihrerseits wol wieder mit dem Sternbild der gemini kombinirt werden (V R 46, 4 f. ab). Der Mondgott führt wahrscheinlich gerade aus diesem Grunde den Namen *ellammê* d. i. vielleicht »die Zwillinge« [7]). Diese Verbindung zwischen Sin und Nergal geht aber noch weiter. Wie Nergal der Gott der Fieberkrankheiten ist, so wirft auch Sin und

---

1) = בעלחרן in einer der aram. Inschriften aus Sendširli, bei Lidzbarski, Handbuch S. 444, Nr. 4 und Taf. XXIV 2.

2) Später gesprochen *Nikkal*, woraus נכל für die Gemahlin des שהר in den Nêrâb-Inschriften bei Lidzbarski S. 445 und Taf. XXV, 1. 2. Siehe dazu Jensen in ZA. XI S. 293 ff. Die Bedeutung von Ningal ist »grosse Herrin«, »Königin«.

3) Da V R 51, 24 b dem sumerischen *nin-gal* semitisches *šarratu* entspricht. Vgl. mit Jensen auch *(il) Šar-rat* für die Mondgöttin ZA. VI S. 242, 14.

4) S. dazu unten unter Ištar.

5) Auch *Nušku*, daher נשך der Nêrâb-Inschriften. Nusku ist, zumal hier im Harrân-Kultus, speciell als der Gott des zunehmenden Sichelmondes zu verstehen. S. Jensen KB. VI 1 S. 413 und s. weiter unten unter Nusku.

6) S. hierzu Jensen, KB. VI 1 S. 466 f. Genauer noch liegt die Sache so, dass die eine Erscheinungsform Nergals als *Lugalgira* mit der zunehmenden, die andere als *Šitlamtaëa* mit der abnehmenden Mondsichel kombinirt wird.

7) Maqlû III 100; K. 8162 Z. 8 (bei Tallqvist, Maqlû S. 96); K. 993 (bei Bezold, Catal. I p. 206); III R 55, 24 (?). Das Wort *ellammê* (*illamê*) gehört vielleicht zu עלם »Jüngling«, so dass *ellammê* als Dual »die beiden Jünglinge«, »die Dioskuren« bedeuten würde. Wie *ellammê* so ist vielleicht auch *Almu* und *Al(l)amu* als Name eben der beiden Erscheinungsformen Nergals als Lugalgira und Šitlamtaëa (V R 46, 20 f. cd = II R 54, 74 f. cd, vgl. V R 21, 25 f. cd) als »Jüngling« zu verstehen, wenn nicht gar ursprünglich als »Jüngling« und »Jungfrau« (vgl. Laḫmu und Laḫamu als Mann und Weib, oben S. 351).

zwar speciell in seiner Eigenschaft als *Sin ellammê*, d. i. vielleicht als Zwillingsmond, in Wasser und Feuer, d. h. in Schüttelfrost und Fieberhitze [1]). Und anderwärts heisst es von Sin, dass er »Feuer und Wasser halte« [2]), was sich wol sicher auf Sin als Erreger von Fieberhitze und Schüttelfrost bezieht. Somit war also auch bei den Babyloniern bereits der Glaube verbreitet, dass gewisse Krankheiten, speciell Fieberkrankheiten, vom Monde verursacht würden.

Biblisches.

Der Einfluss des babylonisch-mesopotamischen Sin-Kultes auf den Westen ist allem Anscheine nach ein ganz besonders starker gewesen und wir haben darum auch allen Grund, etwaigen derartigen Spuren im Alten Testament und im Judentum nachzugehen. Dass es gerade der Mondgott-Kult war, der so stark nach dem Westen hingewirkt hat, hängt u. a. gewiss damit zusammen, dass in Harrân, dem Punkte, über welchen der ganze Verkehr Babyloniens nach dem Westen seinen Weg nehmen musste, speciell der Sin-Kult seine besondere Pflegestätte hatte. So liegen zunächst in den Erzvätergeschichten, in denen Harrân wie auch Ur, die andere Kultusstadt des Mondgottes, eine so hervorragende Stelle einnimmt, wol alte Reminiscenzen an den Mondkult von Harrân vor. Speciell in der Gestalt des Abraham und seines Weibes Sara könnte man versucht sein, Züge des Mondgottes und seines Weibes zu erkennen, abgesehen natürlich von anderen Zügen, die aus lokalen Traditionen in diese Sagengestalten gekommen sind. Bei Sara könnte auch schon der Name שׂרה als identisch mit dem Namen der Mondgöttin von Harrân (*Nikkal-Šarratu*) gelten, wie auch Milka, die Schwägerin Abraham's, in ihrem Namen מלכה mit *Mal-*

1) Maqlû III 100 f.: *Sin ellammê* mache deinem (scil. der Hexe) Körper den Garaus, zu einem »Fallen in Wasser und in Feuer« stosse er dich hin, d. h. er werfe dich in Schüttelfrost und Fieberhitze (was im Folgenden noch ausgedrückt wird durch: dein Gesicht möge erglühen, möge erblassen). — Zur Deutung von *miḳit išâti* als »Fieber« s. Jensen KB. VI 1 S. 390 f. und 569, wobei aber zu bemerken, dass *miḳit išâti* schwerlich als vom Himmel kommender »Feuerfall« zu verstehen ist, sondern einfach als »Fallen ins Feuer« (bezw. Wasser). Auch für den Sternnamen *miḳit išâti* kann man sehr wol mit der Bedeutung »Fallen in Feuer« = Fieber, demnach Fieberstern, auskommen. Dagegen ist an der viel besprochenen Stelle Asurb. IV, 51 = KB. II S. 191 in der Tat wol von Selbstverbrennung des Šamaššumukin die Rede, nicht etwa von einem tötlichen Fieber, das ihn befiel.

2) *tâmeḫ girri u mê* in dem Mondhymnus IV R 9, 51 a, vgl. dazu Jensen KB. VI 1 S. 391.

katu, einem Epitheton der Ištar, die ja gleichfalls zu dem Götterkreis von Harrân gehört, übereinzustimmen scheint [1]).

Auf weitere Einzelheiten einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es muss vielmehr hierfür, wie auch für die etwaigen Züge aus dem Mondmythus bei Isaak und Jakob auf die ausführliche Erörterung dieser Fragen durch Winckler in dessen Gesch. Israels II verwiesen werden. Wenn auch Vieles daselbst von Winckler, in wesentlichen Punkten nach dem Vorgang von Stucken (Astralmythen), Ausgeführte wenigstens in der vorgetragenen Form nicht haltbar sein wird, so ist doch der Schreiber dieser Zeilen davon überzeugt, dass im Grossen und Ganzen Winckler (wie auch schon Stucken) mit dieser erneuten energischen Betonung des mythologischen Elementes für die Erzvätergeschichten neben dem der Stammessage durchaus auf dem richtigen Wege ist. Und sogar den Versuch Winckler's, diese Züge aus der Mythologie noch bis weit hinab, selbst bis auf die Gestalten Sauls und Davids zu verfolgen, halte ich für durchaus berechtigt und in manchen Punkten auch für wol gelungen. Freilich weisen namentlich in einer Hinsicht die Aufstellungen Stuckens und Wincklers eine grosse Lücke auf, insofern es ihnen nicht gelungen ist, die Wanderung ganzer Sagen und Sagenkomplexe von Babylonien nach Israel, etwa wie bei der Schöpfungs- und Sintflutgeschichte, für die Patriarchengeschichten und die Sagen der »Richter«- und ältesten Königszeit zu erweisen, sondern höchstens die Herübernahme einzelner mythologischer Motive. Doch wird voraussichtlich diese Lücke durch gegenwärtig im Gange befindliche Untersuchungen Jensens in dieser Richtung binnen Kurzem ausgefüllt werden, wobei dann allerdings auch bei der Einzelerklärung dieses Processes der Mythen- und Sagenwanderung von Babylonien nach Israel sich vieles ganz anders gestalten wird, als es sich jetzt bei Stucken und Winckler darstellt. Schon um dieser gegenwärtig gerade mitten im Flusse befindlichen Bewegung willen, muss ich mich in diesem Buche hier und weiterhin damit begnügen, bei allen Fragen nach dem etwaigen mythologischen Hintergrunde der israelitischen Patriarchengeschichten und der Erzählungen aus der »Richter«- und ältesten Königszeit einfach auf die vorliegenden Aufstellungen von Stucken und Winckler in dieser Richtung immer nur kurz hinzuweisen, ohne selbst an diesem Orte in die Debatte über diese schwierigen Fragen einzutreten.

Wie der Sinai [2]) seinen Namen doch wol von dem Mondgott Sin führt, so scheinen auch auf Jahve einzelne Züge aus dem Sin-Kultus übergegangen zu sein [3]). Desgleichen deutet der hohe Wert, der der Neumondsfeier im alten Israel beigemessen wird, auf alten Mondkult [4]). S. zum letzteren Punkte noch unten unter »Sabbath«.

Von den mythologischen Vorstellungen, die vom Mondkultus ihren Ausgang genommen haben, sind, wie es scheint, auch die

1) Jensen in ZA. XI S. 299. Neuerdings ist Jensen allerdings geneigt, die Gestalt der Sara anders aufzufassen und sogar אור כשדים von der Mondstadt Uru zu trennen.

2) Und wol auch die Wüste Sîn. — Übrigens ist mit Hommel, Altisr. Überl. S. 275 mit der Möglichkeit zu rechnen, dass diese Namen zunächst auf den südarabischen Gott Sin, und somit erst indirekt auf den babylonischen Sin zurückgehen.

3) Sehr weit geht in diesem Punkte Hommel, Aufs. u. Abh. S. 158. 160 und an den am letzteren Orte citirten anderen Stellen.

4) Von de Lagarde stammt bekanntlich die bestechende Aufstellung, dass die liturgische Formel הללויה auf den Jubelruf an den Neumond, *Hilâl*, zurückgehe.

christologischen Spekulationen in einem wesentlichen Punkte berührt worden. Denn die wol schon zur vorchristlichen christologischen Dogmatik gehörige Lehre von der Auferstehung des Christus »nach drei Tagen« hat wol ihren Ursprung in dem oben S. 362 erwähnten babylonischen Mythus, der an das dreitägige Verschwinden des Frühjahrsmondes anknüpft [1]). Weiteres über diesen Punkt siehe unter Marduk S. 388 f.

Zu der oben S. 363 f. erwähnten Ansicht der Babylonier von der Beziehung des Mondes zu Fieberkrankheiten ist zu vergleichen die gleiche Anschauungsweise im N.T., wonach der Mondsüchtige (σεληνιαζόμενος) »ins Feuer und Wasser fällt« Matth. 17, 15, oder noch genauer von dem Geiste, von dem er besessen ist, »in Feuer und Wasser geworfen wird« Marc. 9, 22, womit natürlich Fieberhitze und Schüttelfrost gemeint ist, nicht etwa wirkliches Feuer und Wasser. Ähnlich ist bereits im A.T. von einem schädlichen Einfluss (הִכָּה) des Mondes, parallel dem der Sonne, die Rede Ps. 121, 6. Ebenso ist vielleicht die Gluthitze [2]), שָׁרָב, die Jes. 49, 10 neben der Sonne als schädlichen Einfluss ausübend (הִכָּה) genannt wird, auf ein vom Monde ausgehend gedachtes Fieber zu beziehen, da nach Angaben babylonischer Vokabulare gerade im Westland (Amurru) der schädliche Fieberdämon des zunehmenden Mondes den Namen *Šarrabu* führte. S. das Nähere unten unter Nergal.

In folgenden babylonisch-assyrischen Eigennamen des Alten Testaments findet sich der Name des babylonischen Mondgottes Sin: 1) Sanherib סַנְחֵרִיב = assyr. *Sin-aḫê-erib* (Bed.: Sin hat die Brüder gemehrt); 2) Sanballaṭ סַנְבַלַּט entsprechend einem vorauszusetzenden *Sin-uballaṭ* (Bed.: Sin macht lebendig); 3) שֶׁנְאַצַּר Sohn Jechonja's (Jojachin's) 1. Chron. 3, 18, entsprechend einem vorauszusetzenden *Šin-uṣur* (Bed.: Sin, schütze!), vielleicht verkürzt aus *Šin-šar-uṣur* (Sin, schütze den König!), welch letzterer Name sich als שנסרצר als aramäische Legende auf einem Siegelcylinder aus der Perserzeit findet [3]); 4) Vielleicht שִׁנְאָב Gen. 14, 2 [4]). — Das Schwanken zwischen ש und ס in der Wiedergabe des assyrischen Gottesnamens,

---

1) S. hierzu Winckler, Gesch. Isr. II S. 84. Für den gleichen Zug im Adoniskult (3-tägige Abwesenheit Johannis des Täufers von Malta) s. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta S. 3 und 56. Wahrscheinlich stammt auch in der Jonaslegende der Aufenthalt von 3 Tagen und 3 Nächten im Bauche des Fisches (Jon. 2, 1) aus derselben Quelle.

2) Gewiss so zu fassen, nicht etwa Fata Morgana.

3) CIS. II Tab. VI Nr. 88 b, vgl. Lidzbarski, Handb. S. 329 unter סן.

4) S. Jensen, ZA. VII S. 177.

das sich ebenso in den aramäischen Inschriften zu finden scheint, erklärt sich nach dem oben S. 351 Bemerkten (beachte speciell ס bei dem Namen des assyrischen Königs Sanherib).

Ob der Name des Königs Arioch von Ellasar Gen. 14, wie vielfach angenommen wird, auf eine sumerische Aussprache ***Eri-Aku*** des semitisch-babylonischen Namens des ***Rîm-Sin***, Königs von Larsa (oben S. 19), zurückgeht, ist äusserst unsicher.

(Babylonisch-assyrischer) Mondkultus neben Sonnen- und sonstigem Sternkultus wird als Götzendienst in Judäa zur Zeit von Josia 2. Kön. 23, 5 ausdrücklich bezeugt (vgl. dazu auch Deut. 17, 3; Jer. 8, 2).

Beachte auch den Engelnamen Sariel (= שהראל) für die Mondgottheit Hen. 6, 7; 8, 3; (69, 2).

Der Sonnengott (Šamaš).

Babylonisches.

Auch der Sonnenkult ist in Babylonien uralt. Je nachdem die Sonne hierbei in ihrer totalen Erscheinung, oder nach ihren einzelnen Phasen als Morgensonne (Frühjahrssonne), Mittagssonne (Sommersonne), Abendsonne (Herbstsonne), Nachtsonne (Wintersonne) ins Auge gefasst wurde, ist der Sonnenkult mit verschiedenen Göttergestalten verbunden, die zwar im Ganzen viel Verwandtes miteinander haben, im Einzelnen aber die den einzelnen Sonnenphasen entsprechenden charakteristischen Unterschiede aufweisen.

Der eigentliche Sonnenkult, d. h. derjenige Kult, in welchem die Sonne ohne Beschränkung auf eine bestimmte Phase als oberste Gottheit verehrt wurde, hatte in Babylonien seit Alters zwei Stätten, das südlichere Larsa (heute Ruinenstätte Senkereh, wahrsch. das Ellasar von Gen. 14) und das nördlichere Sippar (heute Ruinenstätte Abu Habba, n. von Babylon, s. w. von Bagdad). Der Sonnengotttempel führte an beiden Orten den Namen *E-babbara* »weisses Haus«. An beiden Orten wurde die ältere sumerische Sonnengottheit *Utu* (im Sumerischen zugleich das Appellativ für Sonne) von den eingewanderten semitischen Babyloniern unter dem Namen *Šamaš* verehrt, wobei *šamaš* (*šamšu*) zugleich das gewöhnliche Appellativ für »Sonne« auch im Semitisch-Babylonischen, wie in den anderen semitischen Sprachen ist. Wie aber das Appellativ *šamšu* im Babylonischen durchaus masc. generis ist, so ist auch Šamaš im Babylonischen durchaus eine männliche Gottheit (anders also als im Südarabischen, wo die Šams eine Göttin ist) [1].

---

1) Vgl. Winckler oben S. 139.

Im System gilt Šamaš als Sohn Sin's, wie er denn auch dessen 30-Zahl gegenüber die niedrigere Zahl 20 führt und in den Götteraufzählungen erst nach diesem genannt wird. Als Metall und Farbe eignet ihm natürlich das Gold, wie solches auch ausdrücklich durch die Stelle III R 55, 60 bezeugt wird, wonach man der Sonne eine Scheibe aus Gold darbringt.

Als Sonnengott gilt Šamaš als der durch sein Licht Leben und Gesundheit spendende Gott; insbesondere als der oberste Richter (*dajjanu*), der in Alles Licht bringt, durch sein gerechtes Gericht dem Guten zum Durchbruch verhilft, und das Böse bestraft. In gleicher Weise auch als der Gott, der die Lösung von Zweifeln bringt, der auf die Orakel-Anfragen [1]) Antwort giebt: Šamaš ist der Gott der Orakelpriester, der Wahrsager, die auf ihn ihre Wissenschaft zurückführen und ihn zu ihrem Schutzpatron haben. Gerade in dieser Eigenschaft erscheint er häufig mit dem Wettergott Rammân (Adad) verbunden.

Speciell in Sippar finden wir folgenden Götterkreis um Šamaš versammelt: Seine Geliebte ist *Aja* [2]) »die Braut« [3]), seine Kinder *Kettu* (eig. Recht, כנה) und *Mêšaru* (eig. Geradheit, מישר) mit Namen, in denen zwei der Haupteigenschaften des Šamaš personificiert erscheinen, sein Wagenlenker *Bu-ne-ne* [4]), von dem V R 65, 33b ff. ausdrücklich gesagt wird, dass er auf dem Wagen fährt, auf dem der Sonnengott sitzt, und dass er die Rosse dieses Wagens anschirrt [5]).

Bildliche Darstellungen des Šamaš z. B. auf der oft abgebildeten

---

1) Siehe hierfür insbesondere die Publikation von Knudtzon, Gebete (richtiger wäre: Anfragen) an den Sonnengott, und die von mir herausgegebenen Ritualtafeln für den Wahrsager in meinen Beiträgen zur Kenntn. d. bab. Rel.

2) Siehe zu dieser wahrscheinlichsten Lesung des *A. A.* geschriebenen Namens Jensen in KB. III 1 S. 201 f. Anm. *†.

3) Für die Ansicht Hommels, Proc. Soc. Bibl. Arch. 1899, p. 138 und anderwärts, dass Aja eigentlich die (weibliche) Mondgöttin sei, sehe ich nicht genügend Anhaltspunkte. Dagegen erscheint die Ansicht Jensens KB. VI 1 S. 578 f. einleuchtender, dass Aja, die Geliebte des Šamaš, eigentlich der Planet Venus sei. S. dazu weiter unten bei Ištar.

4) In Eigennamen aus der altbabylonischen Zeit auch *Bu-ni-ni* geschrieben, s. Meissner, Altbab. Privatr. S. 133.

5) Hoffmann stellt ZA. XI S. 252 hierzu den Gott רכבאל der Sendširli-Inschriften. Ein Wagenlenker des Sonnengottes ist auch auf der sog. Löwenjagd von Saktschegözü zu sehen, falls mit Winckler Gesch. Isr. II S. 96 f. unter der mit Bogen und Pfeil auf dem rossebespannten Wagen stehenden Gestalt mit der geflügelten Sonnenscheibe der Sonnengott zu verstehen ist. Wahrscheinlich bezeichnet auch der auf dem Pferde stehende Gott auf dem Felsenrelief von Malthai (s. eine Reproduktion desselben z. B. in Guthe's Bibelwörterb. S. 66) den Gott Šamaš.

Tafel des Nabupaliddin aus Sippar V R 60, auch z. B. bei Hommel, Gesch. Bab. hinter S. 596, Guthe, Bibelwörterb. S. 67.

Biblisches.

Bei den Spuren von altem Sonnenkult in Palästina liegt die Wahrscheinlichkeit einer Beeinflussung von Babylonien her nicht so offen zu Tage, wie beim Mondkult. Denn hier, beim Sonnenkult, könnte sehr wol auch ägyptischer Einfluss in Frage kommen, und liegt solcher wol auch tatsächlich vor. Immerhin darf bei der sonstigen starken Ausbreitung babylonischer mythologischer Ideen nach dem Westen hin auch in dem Sonnenkult von Palästina der bedeutendere Teil wol auf Rechnung des babylonischen Einflusses gesetzt werden. Jedenfalls weist auf alten Sonnenkult in Palästina einmal der Ortsname Beth-Šemeš (vgl. auch ʿIr-Šemeš), der sich an verschiedenen Stellen Palästina's findet. Ferner geht ein Teil der Simsonsage anerkanntermassen auf einen alten Sonnenmythus zurück, worauf auch schon der Name des Helden, *Šimšôn*, unmisverständlich hinweist [1]). Ähnlich wird auch die Gestalt des Elias, insbesondere die Himmelfahrt desselben, nur unter der Annahme ganz zu verstehen sein, dass Züge vom Sonnengott auf Elias übertragen worden sind.

Aber auch anderwärts, in den Patriarchengeschichten, wie in den Erzählungen der israelitischen Geschichte von Moses bis auf David, liegen gewiss in weitem Umfange Züge aus dem Sonnengott-Mythus vor, wofür im Einzelnen wieder unter dem nöthigen Vorbehalt (oben S. 365) auf Winckler, Gesch. Isr. II zu verweisen ist. Allerdings liegt hier nicht immer gerade die Gestalt des Šemeš (Šamaš) zu Grunde, des Sonnengottes ohne nähere Specialisirung, vielmehr häufig auch die des Sonnengottes in einer seiner Phasen als Frühlings-, Sommer-, Herbst- und Wintersonne, entsprechend babylonischen Göttern, wie Marduk, Ninib, Nabû, Nergal (s. zu diesen einzelnen Götter-Gestalten im Folgenden).

Speciell auch in den Vorstellungen von Jahve selbst werden manche Züge aus ausländischem Sonnenkultus herstammen, wobei neben dem ägyptischen der babylonische Sonnenkult gewiss in erster Linie in Betracht kommt. Für die weitere Erörterung dieses Punktes s. unter Marduk.

Offenbar um babylonisch-assyrischen Sonnenkult in der späteren Königszeit handelt es sich bei den von Josia entfernten Sonnenrossen und

1) Vgl. hierzu auch unten unter Gilgameš-Epos.

Sonnenwagen 2. Kön. 23, 11. Vgl. ibid. V. 5 die Erwähnung des (babylon.-assyr.) Sonnenkultes neben Mond- und sonstiger Gestirnverehrung als Götzendienst in Judäa in der Zeit vor Josia (vgl. dazu auch Deut. 17, 3; Jer. 8, 2). Desgleichen hat Ez. 8, 16 f. babylonischen, nicht etwa persischen Sonnenkultus im Auge (vgl. dazu Gunkel, Schöpf. S. 141).

Der Wagen der Sonne findet sich auch Hen. 72, 5. 37; 75, 4; griech. Apoc. Bar. 6 (vgl. Gunkel, Schöpf. S. 141, Beer zu Hen. 72, 5, Ryssel zu Bar.). — Auf die gewöhnliche babylonische Bezeichnung für Šamaš: *bêl dîni* »Herr des Gerichts« geht vielleicht auch der sonst nicht übliche Name »Herr des Gerichts« zurück, den Gott Hen. 83, 11 gerade in Verbindung mit seiner Machtbetätigung im Sonnenaufgang erhält. — Beachte auch den Engelnamen Samsaveel, Sampsiel (= שמש־אל) Hen. 6, 7; 8, 3; 69, 2.

Zu *Kettu* (Recht) und *Mîšaru* (Geradheit) als den Kindern des Šamaš mag verglichen werden Ps. 89, 15: (Jahve), Gerechtigkeit und Recht ist die Grundfeste Deines Thrones, Gnade und Treue gehen vor Dir her. Vgl. auch *Συδυκ* und *Μισωρ* in der phönicischen Kosmogonie (s. Winckler oben S. 224 Anm. 1) und das zu Ninib unten Bemerkte.

Zu Henoch mit der Sonnenzahl 365 als Zahl seiner Lebensjahre und seinem babylonischen Prototyp Enmeduranki, dem vom Sonnengotte begnadigten König der Sonnenstadt Sippar, s. unten unter »Urväter«.

Direkt wird der babylonische Šamaš im A.T. nicht mit Namen genannt, falls man nicht an den oben genannten Stellen 2. Kön. 23, 5. 11 eine solche direkte Erwähnung erblicken will. Doch ist der Name sehr wahrscheinlich enthalten in Šešbaṣar, שֵׁשְׁבַּצַּר, Esr. 1, 8 etc., der wol als *Šamaš-abal-uṣur* (Bed.: Šamaš, schütze den Sohn!) zu erklären ist und kaum mit שֵׁנְאַצַּר vereinerleit werden darf.

Marduk.

Babylonisches.

Marduk, von Haus aus der Lokalgott der Stadt Babylon, hat eben als solcher, nachdem Babylon seit der Zeit Hammurabi's politisch die erste Stelle eingenommen hatte (oben S. 19), eine ganz besondere Bedeutung in der babylonischen Religion erlangt.

Der Name *Marduk*, auch *Maruduk* geschrieben, bibl. מְרֹדָךְ, ist noch nicht befriedigend zu erklären. Das gewöhnliche Ideogramm desselben AMAR.UD haben die Babylonier selbst, nach V R 43, 54 ff., als »Sohn (Kind) der Sonne« aufgefasst.

Seiner Naturbedeutung nach ist Marduk Gott der Frühsonne und zwar sowohl der Morgensonne am Tage, als der Frühlingssonne im Jahre [1]). Darum ist das babylonische Neujahr (*rêš-šatti*) mit

1) Siehe dazu Jensen Kosmol. S. 87 ff. Dagegen modificirt Jensen in KB. VI 1 S. 562 diese früher gerade von ihm besonders stark betonte Auffassung von Marduk als Sonnengott dahin, dass Marduk vielmehr der Gott des Lichtes, unabhängig von der Sonne, sei. Wie mir scheint ist diese Neuerung aber doch nicht genügend begründet.

seinem *Zagmuk*[1]- oder *Akîtu*[2])-Fest im Frühjahr, in den ersten Tagen des Monats Nisan, auch das Hauptfest Marduks, das Fest des »Aufstehens« (*tabû*)[3]) Marduks[4]). Gleichzeitig scheint das Nisan-Fest auch als Hochzeitsfest Marduks gedacht worden zu sein[5]).

Nicht ganz sicher erscheint es mir noch, ob, wie Jensen will, *tabû* »Aufstehen« im Sinne von Epiphanie gefasst werden darf, oder einfach im Sinne von *aṣû* יצא ausziehen, wie anderwärts von dem *aṣû* Marduks bei diesem Fest gesprochen wird. Jedenfalls wird aber auch von Marduk, als Sonnengott, zu gelten haben, dass er im Winter stirbt und in die Unterwelt hinabsinkt, aus der er zu Beginn des Frühjahrs wieder aufsteigt. Deutlicher liegt dieser direkt von der Naturanschauung hergenommene Zug des zeitweiligen Hinabsinkens einer Lichtgottheit in die Unterwelt in der babyl. Mythologie für die Gottheit des Venus-Siriussterns, Ištar, vor; doch darf, zumal wir bei den Sonnengottheiten Tamûz (vgl. auch Gilgameš) und Nergal Ähnlichem begegnen, wol mit Sicherheit auch für Marduk Gleiches vorausgesetzt werden. Bemerkenswert ist jedenfalls, dass Marduk als *bêl nubatti*, d. i. Herr der (Toten)klage bezeichnet wird (Maqlû II 157; VII 19, s. dazu Jensen KB. VI 1 S. 446) und zwar findet eine solche *nubattu* des Marduk am 3., 7. und 16. eines Monats statt (s. Assurb. Rm. IX 11 = KB. II S. 223 für den 3. Ab, und IV R 32 und 33* für den 3., 7. und 16. Elul II und Marchešwan). Beachtenswert erscheint immerhin auch die Angabe bei griechischen Schriftstellern (Ktesias 29, 21 f.; Aelian, Var. hist. XIII 3) über eine Öffnung und Plünderung des Grabes des Bêl durch Xerxes, da diese Notiz, wenn sie auch nur auf einer Weiterspinnung des herodotischen (I, 183) Berichtes von der Fortführung der Bêlstatue durch Xerxes beruht (Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. III S. 131), doch wol kaum in dieser Form entstanden sein würde, wenn der Bêlkultus keinen direkten Anhalt für die Annahme eines Bêl-Grabes geboten hätte. Ob man freilich mit Lehmann, Wochenschr. f. klass. Philol. 1900, S. 962 Anm. 1 und Beitr. z. alt. Gesch. I S. 276 Anm. 5 darum ohne Weiteres auf Mysterien des toten Bêl am babyl. Neujahrsfest schliessen darf, erscheint mir doch etwas gewagt, wenn es auch sachlich durchaus wahrscheinlich ist, dass das babylonische Neujahrsfest als ein Auferstehungsfest des vorher toten Marduk zu gelten hat.

Im ausgebildeten genealogischen Göttersystem gilt Marduk als der Sohn des Gottes Ea[6]) und dessen Gemahlin Damkina. Zwar

1) Sumerischen Ursprungs, mit der Bedeutung »Jahresanfang«, wie *rêš šatti* = ראש השנה.

2) Semitisch-babylonisches Wort noch unsicheren Ursprungs.

3) S. zu dieser Bedeutung des Wortes *tabû* Jensen in KB. VI 1 S. 306.

4) Siehe u. a. namentlich die Stellen Neb. VII 23 ff. = KB. III 2 S. 25; Nerigl. I 34 = ibid. S. 73; Nabonid-Cyrus-Chronik passim (ibid. S. 129 ff.); Sarg. Ann. 309.

5) Siehe dazu Reisner, Hymnen Nr. VIII Obv. 8 f., wo es bei der Schilderung der Festfeier im Nisan von Marduk heisst: *ihiš ana ḫadaššûtu* »er eilte zur Brautschaft«, parallel *irmû ana šarrûti* »er liess sich nieder zur Königsherrschaft«. Beachte dazu, dass bereits in altbabylonischer Zeit das Neujahrsfest als Hochzeitsfest des Gottes Ningirsu und seiner Gemahlin Bau gilt. Siehe Gudea G II 1—7 (KB. III 1 S. 59), III 6 v. u. —4 v. u. (ibid. S. 61), IV 18 (ibid. S. 63). Hiernach ist also auch die Hochzeitsfeier Marduks wol erst von einem früheren Kulte auf diesen übertragen, wie dies vielleicht auch von der ganzen Neujahrsfeier gilt (s. dazu Jastrow, Rel. of Bab. p. 677 ff.).

6) S. hierzu auch schon oben unter Ea S. 360.

ist diese Kombination des Stadtgottes von Babel mit Ea, dem Gott von Eridu, gewiss erst eine geschichtlich gewordene [1]). Doch ist sie, wie der Eingang der Inschrift Samsuiluna's [2]), des Nachfolgers Hammurabi's, beweist, bereits im Anfang des 3. Jahrtausends vollzogen. Das besonders enge Vater- und Sohnesverhältnis zwischen Ea und Marduk (bezw. dem Prototyp des letzteren in Eridu) findet in der religiösen Litteratur der Babylonier mehrfach seinen deutlichen Ausdruck, namentlich klar in der stehenden Scene, in der Marduk von Ea zur Hilfeleistung und Bannlösung mit den Worten gesandt wird: »Mein Sohn! Was wüsstest Du nicht, was könnte ich Dir noch mehr sagen? Was ich weiss, das weisst auch Du!« [3]).

Parallel Marduk, dem Sohn Ea's in Eridu, steht Adapa, der Sohn Ea's in Eridu. Die Babylonier selbst scheinen bereits eine Identificirung dieser beiden ursprünglich verschiedenen Gestalten vorgenommen zu haben. S. dazu weiter unten beim Adapamythus im Abschnitt »Paradies«.

Wie der Marduk-Kult von Babel in dieser Weise mit dem Ea-Kult von Eridu combinirt wurde, so geschah das gleiche auch mit dem Bêl-Kult [4]) von Nippur, hier insofern in noch stärkerem Maasse, als hier Marduk geradezu an die Stelle Bêl's selbst gesetzt wurde, nicht, wie bei Ea, zu einem Sohne desselben gemacht wurde. Endlich erscheint im System Marduk als Vater Nebo's, während ursprünglich Nebo, der Stadtgott von Borsippa, möglicher Weise gleichfalls eine von Marduk unabhängige Gottheit repräsentirt [5]).

Im Zusammenhang mit der Verbindung, die zwischen Marduk und Ea hergestellt ist, aber auch begünstigt durch die Naturbedeutung Marduks als eines Sonnen- und Lichtgottes, die ihm gewiss bereits unabhängig von der Combination mit Ea eignet, spielt Marduk eine besonders hervorragende Rolle als Heilgott in allen Krankheiten und Löser jeglichen Bannes. Er ist es darum, der in den Beschwörungstexten der Babylonier vor allen anderen Göttern als der Retter in der Not erscheint, als der Gott, der von seinem Vater Ea ge-

1) Dabei verhält sich im Speciellen vielleicht die Sache so, dass Marduk von Babylon mit einer Gestalt des Götterkreises um Ea in Eridu, *Šilig-gal-šar*, kombinirt wurde, der dort als Sohn Ea's galt.

2) KB. III 1 S. 131: Marduk, der erstgeborene Sohn Ea's.

3) Dass die Worte *ša anâku îdû atta tîdi* in der Tat so zu fassen sind, nicht etwa »was ich weiss, das sollst auch Du wissen«, beweist klar die noch hinzugefügte Umkehrung dieses Satzes: *ša atta tîdû anâku îdi* »was Du weisst, weiss auch ich« Bu. 88-5-12, 51 Rev. 32 (Cun. Texts IV 8), Bu. 88-5-12, 7 Obv. 27 (Cun. Texts IV 4).

4) S. hierzu schon oben unter Bêl, S. 355 f.

5) Doch s. hierzu weiter unten unter Nebo.

sandt[1]) und mittels dessen heiliger Beschwörung (*šiptu*), der Beschwörung von Eridu (*šipat Eridi*), der Beschwörung der Wassertiefe (*šipat apsî*) dem Kranken und Gebannten Heilung und Lösung bringt. Eines seiner hauptsächlichen Epitheta lautet darum auch »der Sühnepriester unter den Göttern« (*mašmaš ilâni*)[2]. In dieser seiner Eigenschaft als der allzeit bereite Helfer führt er auch gerne den Titel »der Barmherzige« (*rêmênû*, רחמני[3]), »der Tote lebendig zu machen liebt« (*ša mîti bulluṭa iramnu*)[4]. Seine Beschwörung ist eine »Beschwörung des Lebens« (*šipat balâṭi*)[5], sein Speichel ein »Speichel des Lebens« (*imat balâṭi*)[6], er selbst ist der »Herr des Lebens« (*bêl balâṭi*)[7].

Andererseits gilt Marduk, der Sohn Ea's, des Herrn der Weisheit, auch als der Weise, Kluge (*abkallu*) unter den Göttern[8]. Dieses Epitheton wird ihm besonders im Schöpfungsmythus beigelegt[9], in welchem die Besiegung des Chaosdrachen Tiâmat und die daran sich schliessende Schöpfung der Welt als ein Werk der Klugheit Marduks gepriesen wird. Im übrigen beruht gerade diese Seite der Tätigkeit Marduks, seine Rolle als Weltschöpfer, ursprünglich auf einer Übertragung von der Gestalt des Bêl von Nippur auf Marduk-Bêl von Babylon[10], indem an Stelle des Bêl von Nippur jetzt, nachdem Babylon politisch an die erste Stelle getreten, auch dessen Stadtgott Marduk die Rolle als oberster Gott, Herr und Schöpfer der Welt zugeteilt erhält. In diesem Sinne eignet ihm auch der Titel »König des Himmels und der Erde« (*šar šamê u erṣiti*)[11], oder »König der Götter, Herr der Herren« (*šar*

---

1) Die übliche Formel dafür lautet: Gehe hin, mein Sohn Marduk und tue das und das.

2) Z. B. Šurpu II 135, III 2, VIII 71; Maqlû IV 8, V 182 u. o.

3) Z. B. Šurpu II 135, VII 84 u. o.

4) Z. B. Šurpu VII 84, aber hier, wie anderwärts doch wol nur in dem Sinn von »Totkranke gesund zu machen«.

5) Z. B. Šurpu VII 85; IV R 29, 36a und sonst; »Leben« hier vielleicht auch nur im Sinn von »Gesundmachung«.

6) IV R 29, 38a, wozu Delitzsch, Ass. Handwörterb. S. 78b mit Recht die Erzählung von der wunderwirkenden Kraft des Speichels Jesu Marc. 7, 33 ff.; 8, 22 ff.; Joh. 9, 6 ff. vergleicht.

7) Z. B. Šurpu VIII 71.

8) Z. B. Šurpu IV 77, VIII 71.

9) S. zu diesem ausführlicher unten unter »Weltschöpfung«.

10) S. oben S. 356.

11) Z. B. Assurb. KB. II S. 237, 3; V R 34 Col. III 50 = KB. III 2 S. 45 (wo Šamaš Versehen für Marduk); Nebuk. Bors. II 26 = KB. III 2 S. 55 u. ö. in den Inschriften der neubabylonischen Könige. Auch die einfache Bezeichnung »der König« (*Šarru*) ist für Marduk beliebt, z. B. Sintfl. 100 = KB. VI 1 S. 237.

ilâni bêl bêlê) [1]), auch »Herr der Herren, König der Könige« (*bêl bêlê šar šarrâni)* [2]). In der Einzelausführung, wie sie jetzt im babylonischen Weltschöpfungsepos der Recension *Enuma eliš* vorliegt, kommt jedoch durchaus die Naturbedeutung Marduks als Frühlingssonnengottes und Lichtgottes zum Ausdruck.

Astral ist Marduk mit dem Planeten Jupiter verknüpft, daher letzterer, weil der Gott Marduk dem Gotte *Ζεῦς* und Jupiter gleichgesetzt wurde, im Griechischen und Römischen als der Stern des *Ζεῦς* und des Jupiter erscheint. Eben darum führt der Planet Jupiter bei den Mandäern und Syrern den Namen Bêl, Kaukebîl (= Kaukab Bêl), wobei die Bezeichnung Marduks als Bêl zu Grunde liegt. Ausser dieser Beziehung zum Planeten Jupiter scheint Marduk bei den Babyloniern am Himmel aber auch in dem Sternbild des Stiers lokalisirt worden zu sein, wie denn der Stier wol als das heilige Tier Marduks zu gelten haben wird [3]). In diesem Sinne eignet Marduk wol auch die Zahl 11 als seine heilige Zahl, nämlich als des Anführers der übrigen 11 Tierkreisgestirne, deren erstes er selbst repräsentirt.

Vgl. weiter zur Lokalisirung des Kampfes Marduks mit Tiâmat und ihren Helfern am Himmel unten beim Weltschöpfungsmythus. Nahe liegt es, anzunehmen, dass die Babylonier auch mit dem Sternbild des Orion, das sicher in Babylonien heimisch ist, die Gestalt Marduks verknüpft haben. Doch lässt sich diese, namentlich von Winckler zu gewichtigen Folgerungen benutzte Annahme, soweit ich sehe, bisher nicht als sicher erweisen. S. hierüber weiter unten unter Ninib.

Als der Haupttempel Marduks erscheint seit Alters, seit den Zeiten der ersten babylonischen Dynastie (Hammurabi und dessen Vorgänger), der Tempel *Esagil* (Bedeutung: hochragendes Haus) mit dem Etagenturm *E-temen-an-ki* (Bedeutung: Haus des Fundamentes Himmels und der Erden) in Babylon [4]). Derselbe ist durch die deutschen Ausgrabungen in Babylon als unter dem Trümmerhügel Amrân ibn-Ali liegend erwiesen worden. In diesem Tempel fand alljährlich das oben erwähnte Hauptfest des Marduk, das Neujahrs-Zagmuk-Fest statt, und in ihm auch die Ceremonie des »Ergreifens der Hände Bêl's«, die dem Könige erst die volle Bestätigung in der Königsherrschaft über Babylonien verlieh.

---

1) Z. B. Nebuk. III 35 = KB. III 2 S. 17.

2) S. King, Magic Nr. 62, 31. Für den Ursprung dieses Titels ist zu beachten, dass auch die assyrischen Könige gelegentlich den gleichen Titel führen, s. z. B. Tig. Pil. I Col. I 30 = KB. I S. 17; Assurn. I 21 = KB. I S. 57.

3) Vgl. dazu Jensen, Kosmol. S. 88 f.

4) Vgl. den Artikel Esagila von Delitzsch in den Mittheilungen der Deutsch. Orient-Gesellschaft No. 7 S. 2—10.

Eine bildliche Darstellung Marduks, die laut Beischrift sicher auf diesen zu beziehen ist, wurde bei den deutschen Ausgrabungen in Babylon gefunden und findet sich veröffentlicht in den Mittheil. d. Deutsch. Orientgesellsch. No. 5 (Nov. 1900) S. 14 (auch reproducirt bei Delitzsch, Babel u. Bibel S. 34).

Weniger sicher ist, ob der Gott mit einem Beil [1]) in der rechten Hand und einem Lichtstrahlen(?)- oder Blitz(?)-bündel in der linken, sowie mit vier Hörnern auf dem Kopfe in der Götterprocession auf einem Relief aus Nineve [2]) Marduk darstellt oder nicht vielmehr Rammân [3]).

Dagegen bleibt es nach wie vor wahrscheinlich, dass in dem bekannten, oft reproducirten Relief aus Nimrud, das den Kampf eines Gottes mit einem mischgestaltigen Wesen darstellt und in welchem der Gott eine Strahlenwaffe in beiden Händen trägt und ein Sichelschwert am linken Arm hängen hat, der Kampf Marduks mit Tiâmat, oder wenigstens eine Variante desselben zu sehen ist [4]).

Eine Mütze mit »Hörnern« (*ḳarnê*) wird für die Mardukstatue ausdrücklich bei Agumkakrime erwähnt [5]).

Wahrscheinlich hat bereits frühzeitig eine Vermengung zwischen den Symbolen Marduks und Rammâns (Adads) stattgefunden, wie vielleicht auch des Frühlingsgottes Marduk selbst mit dem Gewittergott Rammân (Adad) [6]).

Als Gattin Marduks erscheint *Sarpanîtu* [7]) (Bedeutung: die (wie Silber) Strahlende), wahrscheinlich ursprünglich eine Personifikation der Frühsonne [8]) oder der Morgenröte [9]). Namentlich in der späteren Zeit ist aber vielfach Ištar als Gattin Marduks betrachtet worden.

Biblisches.

Von allen Göttern des babylonischen Pantheons kommt der Gestalt Marduks zweifellos die grösste Bedeutung für die Frage

1) Unter dem Gott mit einem *ἐγχειρίδιον* in der Rechten und Beil Epist. Jer. 14 ist nach ibid. V. 40 wie nach dem ganzen Zusammenhange wol sicher Bêl-Marduk zu verstehen.

2) Layard, Monuments I pl. 65, auch reproducirt z. B. bei Jeremias, Artik. Marduk in Roscher's Lex. d. gr. und röm. Myth. II Sp. 2350.

3) S. dazu weiter unten unter Rammân (Adad).

4) S. dazu auch unten unter »Weltschöpfung«.

5) Col. II 50 = KB. III 1 S. 141.

6) S. dazu auch Winckler oben S. 218 Anm. 4, S. 304 und die daselbst genannten sonstigen Stellen in Winckler's Arbeiten.

7) Hieraus haben die Assyrer durch Volksetymologie erst *Zêr-bânîtu* »die Samen schaffende« gemacht.

8) Jensen in ZA. VI S. 153; neuerdings: Göttin des erscheinenden Tageslichts.

9) Delitzsch in Beitr. z. Ass. II S. 623.

nach der Einwirkung babylonischer Ideen auf biblische Vorstellungen zu, leicht erklärlich bei der hervorragenden Bedeutung der Stadt Babylon und damit auch des Stadtgottes von Babylon, Marduks.

Im Alten Testament ist es natürlich in allererster Linie Jahve, auf den — wie auch immer die Vermittelung im Einzelnen hier gewesen sein mag — schliesslich Aussagen übertragen werden, die ursprünglich von Marduk gegolten haben. So vor Allem bei der Weltschöpfung, wo bei dem aus der babylonischen Mythologie stammenden Schöpfungsmythus im Alten Testament Jahve die Stelle einnimmt, die in Babylonien Marduk zukommt (s. dazu unten unter Weltschöpfung). So aber auch bei der Weltregierung, wo die Vorstellung von Jahve's Regiment und seinem Kampf gegen die bösen ihm feindlichen Mächte gleicher Weise vielfach auf das Vorbild Marduks, des Götterkönigs und Bekämpfers aller bösen Mächte, zurückgehen wird.

Im späteren Judentum, wo die Tendenz immer mehr hervortrat, das aktive Eingreifen Gottes in die Weltregierung durch von Gott ausgehende Mittelwesen zu ersetzen, geht auf Gestalten, wie vor allem den Erzengel Michael [1]), vielfach solches über, was früher von Jahve und noch weiter zurückliegend von Marduk ausgesagt worden war. In manchen Fällen mag hier auch in Folge erneuter unmittelbarer Einwirkung spätbabylonischer Ideen auf jüdische Kreise eine neue unmittelbare Übertragung von der Gestalt Marduk-Bêl's auf eine Figur, wie Michael, stattgefunden haben. Ebenso ist für diese späte Zeit stets mit dem Faktor zu rechnen, dass es nicht mehr rein babylonische Ideen waren, mit denen das Judentum innerhalb Babyloniens in Berührung kam, dass vielmehr auch der Parsismus seine Einwirkungen geltend zu machen anfing. So kommt neben Marduk also auch die Gestalt des Ahuramazda und Mithra in Betracht. Freilich ist hierbei wieder in Rechnung zu ziehen, dass diese Göttergestalten der persischen Religion auch ihrerseits nicht rein arischen Gepräges sein werden, sondern auch auf sie manche Züge aus der babylonischen Mythologie nach der Festsetzung der Perser in Babylonien (und vielleicht schon früher) übertragen sein werden. Es handelt sich demnach nicht durchweg um zwei heterogene Quellen, eine babylonische und eine parsische, vielmehr gewiss häufig um ein Einströmen ursprünglich babylonischer, aber

1) Das Material über Michael findet sich sehr übersichtlich bei Lueken, Michael 1898.

durch das Medium des Parsismus hindurch gegangener Ideen in das Judentum [1]).

Wie Michael, so gewann im späteren Judentum vor Allem der Messias (der Christus) als ein solches Mittelwesen zwischen Gott und der Menschheit fundamentale Bedeutung. Infolgedessen wurden auch auf ihn Aussagen in weitem Umfang übertragen, die früher von Jahve und eventuell von Marduk galten, wobei auch hier teilweise direkte erneute Einwirkung babylonisch(-parsisch)er Mythologie auf das Messias-Bild in Betracht kommt. Diese Messias-Vorstellung des Spätjudentums hat nun das Urchristentum in ihrem vollen Umfang auf Jesus von Nazareth übertragen, wobei die neuerdings sehr eifrig erörterte Frage für uns hier ziemlich irrelevant ist, ob und inwieweit bereits Jesus selbst an dieser Verknüpfung seiner Person mit der Gestalt des Christus beteiligt war. Da sich auf diese Weise eine historisch wolbegründete Entwicklungsreihe Marduk-Jahve-Christus, eventuell auch direkt Marduk-Christus ergibt, so haben wir auch allen Grund, die Gestalt und das Werk des Christus in Verbindung mit der Gestalt und Betätigungsweise Marduks zu setzen, und zwar sowol da, wo die Gestalt des Christus zunächst an den Jahve des Alten Testamentes angeknüpft wird, insoweit Jahve seinerseits hier auf Marduk zurückgeht, als auch da, wo diese Vermittlung nicht vorliegt, sondern eine dem Alten Testament fremde neu aufgenommene Idee des Spätjudentums, die aber gewiss nicht eine genuin jüdische Idee darstellt, in Betracht kommt, in diesem letzteren Fall mit der schon betonten Einschränkung möglichen gleichzeitig parsischen Einflusses [2]).

---

1) S. auch bereits meine Bemerkung oben S. 346 Anm. 1 zu den Arbeiten von Stave, Bousset, Söderblom und Böklen.

2) In diesem Sinne und mit diesen Vorbehalten war auch meine vielfach missverstandene Broschüre, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylon. Gottesvorstellung 1896, zu verstehen. Vgl. dazu auch bereits meine Bemerkungen in Arch. f. Religionswissensch. II S. 174 ff. Ich bitte ausdrücklich zu beachten, dass im Folgenden eben nur von den eventuellen babylonischen Vorbildern die Rede ist, dagegen das parsische Material und dessen Verhältnis zum Babylonischen nicht in Betracht gezogen ist. Vgl. dazu oben S. 346. Ferner bitte ich die folgenden Ausführungen zur Christologie, wie auch später diejenigen über Prädestination und andere neutestamentliche Anschauungen ausschliesslich unter dem Gesichtspunkte anzusehen, auf den es mir hier natürlich allein ankommen konnte, nämlich etwaige Beiträge zur Vorgeschichte dieser Anschauungen von Seiten des Babylonischen zu geben, und auch dies nur in dem oben (S. 345) bereits hervorgehobenen Sinne, zunächst die Parallelen aus dem Babylonischen hier einfach als solche vorzulegen, ohne damit in jedem einzelnen Falle die tatsächliche Herkunft dieser Ideen aus Babylonien auch wirklich behaupten zu wollen. Dagegen ist natürlich eine sehr wichtige Frage für sich, auf die einzugehen mir in diesem Buche aber nicht obliegt, inwieweit das aus vorchristlicher orientalischer

Von den einzelnen christologischen Vorstellungen, die hier eventuell in Betracht kommen, sind insbesondere hervorzuheben:

1. Der Christus als vorweltliches, himmlisches, göttliches Wesen, das zugleich der Weltschöpfer ist, vor Allem im Hebräer- und Colosser-Brief und im Johannesevangelium, aber auch sonst vereinzelt; — der einzige (μονογενής) Sohn Gottes, des Vaters, Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18 etc., vgl. auch die im späteren Judentum übliche messianische Deutung von Stellen wie Ps. 2, 7 [1]); ferner 4. Esr. 7, 28f.; 13, 32. 37. 52; 14, 9 (Gottes Sohn, der Christus), während Hen. 105, 2 vielleicht späterer Einschub ist; — im Himmel bei Gott weilend gedacht, als präexistent Joh. 1, 15. 30; 6, 62; 8, 58; 17, 5. 24; Hen. 48, 6 (falls hier nicht spätere Interpolation vorliegt); 4. Esr. 14, 9; — der erstgeborene (πρωτότοκος) aller Schöpfung Col. 1, 15ff., vgl. Hebr. 1, 6; — das Ebenbild Gottes Col. 1, 15; 2. Cor. 4, 4; Hebr. 1, 3; vgl. Joh. 1, 1 (θεὸς ἦν ὁ λόγος) und Phil. 2, 6 (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων); — der Weltschöpfer Col. 1, 16; Hebr. 1, 2. 10ff.; Joh. 1, 3. 10; vgl. 1. Cor. 8, 6; — der Weise Hen. 49, 3; vgl. ferner Dalman, Worte Jesu I S. 245ff.; Weber, Jüd. Theol.[2] S. 354ff.

Vgl. hierzu die obigen Angaben über Marduk als den weisen Sohn Ea's und über Marduk als Weltschöpfer. Dass beides, sowol das Sohnesverhältnis Marduks zu Ea, wie die Rolle Marduks als Weltschöpfer in der babylonischen Mythologie nicht ursprünglich, sondern erst geschichtlich geworden ist, steht durchaus nicht dem im Wege, dass Marduk gerade als Gott-Sohn und als Weltschöpfer auf Israel und auf das Judentum von Einfluss gewesen sein könnte, da, wie oben gezeigt, diese Combination zwischen Ea und Marduk als Vater und Sohn ja bereits aus der Zeit vor 2000 v. Chr. stammt und ebenso die Stellung Marduks als Weltschöpfer gleichfalls schon aus dieser frühen Zeit herrühren muss.

Zur Gegenüberstellung von Christus und dem Urmenschen und einer wol ähnlichen Vorstellung im Babylonischen (Marduk und Adapa) s. unten unter »Urväter«.

2. Die wunderbare Geburt des Christus (Matth. 1; Luc. 1. 2;

Religion stammende Material im Urchristentum eine ganz eigenartige charakteristische Färbung erhalten hat, wieweit diese charakteristische Umbildung in der originalen Persönlichkeit von Jesus und Paulus wurzelt, und inwiefern endlich diese überkommenen, aber eigenartig umgeprägten Ideen mit völlig neuen von Jesus und Paulus ausgehenden Ideen sich verbunden haben.

1) Vgl. jedoch hierzu und zum Folgenden die einschränkenden Ausführungen von Dalman, Worte Jesu I S. 219ff.

Apoc. Joh. 12), sowie die Ehrungen und Nachstellungen, die das neugeborene Christuskind erfährt (Matth. 2; Apoc. Joh. 12)[1].

Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass ein ähnlicher Mythus über die Geburt Marduks aus der babylonischen Litteratur bis jetzt noch nicht bekannt ist. Dagegen gehören als Parallelen in diesen Zusammenhang die der Kindheitsgeschichte Moses nahestehende Sage von der Geburt und Kindheit Sargon's I KB. III 1 S. 101, wie auch die Sage von der Geburt des babylonischen Königs Gilgamos bei Aelian, Anim. Hist. XII 21. Auch mag in diesem Zusammenhange daran erinnert werden, dass die babylonisch-assyrischen Könige schon in den ältesten Königsinschriften als Kinder der Muttergöttin gelten[2]. Namentlich bei Assurbanipal, bei dem auch sonst diese Neigung zur Mythologisirung seiner Person stark hervortritt (s. unten zu Punkt 3 und 4), begegnet mehrfach die Auffassung, dass er ein Kind der Muttergöttin Ištar ist, am drastischsten in dem Wechselgespräch zwischen Assurbanipal und Nebo K. 1285[3]), wo es Rev. 6ff. heisst: »Klein warst Du, Assurbanipal, als ich Dich überliess der Göttin, der Königin von Nineve; schwach warst Du, Assurbanipal, als Du sassest auf dem Schoosse der Göttin, der Königin von Nineve. Du hast von den vier Brüsten, welche Dir in den Mund gesteckt waren, aus zweien gesogen, in die zwei andern Dein Gesicht hinein vergraben«[4]. Anderwärts erscheint Assurbanipal als Kind am Busen der Muttergöttin Bêlit-Ištar[5]. Vgl. dazu unten unter »Ištar« die bereits babylonische Vorstellung von der Göttermutter mit dem an ihrer Brust saugenden Kinde auf ihrem linken Arme.

3. Der Christus als der Welterlöser, eine Vorstellung, die sich nicht nur im Neuen Testament, sondern auch schon innerhalb des Judentums, z. B. 4. Esr. 13, 25f. (s. Gunkel zur Stelle) findet, also bereits vorchristlich ist[6]. Vgl. die oben besprochene Rolle

---

1) Zu den talmudischen Parallelen vgl. Gunkel, Schöpf. u. Chaos. S. 198ff.

2) So bei Lugalzaggisi, der sich als »ernährt von der Lebensmilch der Göttin Ninḫarsag« bezeichnet (s. Hilprecht, Babylon. Exped. Vol. I 2 p. 52) und bei Gudea, der wiederholt seine Göttin Nina als seine Mutter bezeichnet. Vgl. über die Vergötterung von Königen in altbabylonischer Zeit die ausführliche Erörterung hierüber bei Radau, Early Babyl. History p. 307ff.

3) Craig, Rel. Texts I 5f., vgl. die Übersetzung des Textes bei A. Jeremias, Art. Nebo in Roschers Mythol. Lexic. III 61f.

4) Ištar ist hier offenbar als Kuh gedacht, vgl. dazu auch unten bei Ištar.

5) K. 883, 20ff. (Beitr. z. Ass. II S. 633, Craig, Rel. Texts I 27).

6) Doch beachte die Ausführungen Dalman's, Worte Jesu I S. 242ff., wonach der Erlöser-Charakter nicht ursprünglich zum alttestamentlichen und jüdischen

Marduks als Erlöser-Gottes im eminenten Sinne, die hierzu eine gewisse Analogie bildet.

Diese Vorstellung von dem Kommen des Christus als Welterlöser ist in zwiefacher Weise auf Jesus übertragen worden, einmal auf das Auftreten Jesus während seines Erdenlebens und sodann auf die erwartete Parusie; vgl. zu Punkt 12.

Die Vorstellung von Christus, dem Sohne Gottes, als dem Welterlöser ist aufs engste verwandt und ihrem Ursprunge nach identisch mit derjenigen von einem irdischen Könige als Bringer der Erlösung und Bahnbrecher einer neuen Zeit. Vgl. zur Geschichte der letzteren Vorstellung die wichtige Schrift von Kampers, Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage 1901, für manche Züge, namentlich soweit sie die Gestalt Alexanders d. Gr. betreffen, auch schon Meissner, Alexander und Gilgamos 1894, sowie »Mücke«, Vom Euphrat zum Tiber 1899. Kampers, der mit Recht diese Idee im letzten Grunde aus der babylonischen Mythologie ableitet, erblickt, wie mir scheint mit Recht, auf S. 9 (vgl. S. 107) bereits in den eigenen Inschriften Sargon's II eine solche Bezugnahme auf Sargon als solaren Helden und Weltimperator, nämlich in der Notiz von den »350 alten Fürsten«, die vor ihm die Herrschaft über Assyrien (und Babylonien) ausgeübt [1]), indem die Zahl 350 solarer Herkunft sei [2]).

Auch Assurbanipal wird im Eingang seiner grossen Inschrift als ein solcher gepriesen, mit dessen Regierung eine Zeit des Segens anbrach [3]); ähnlich in einem an ihn gerichteten Briefe [4]) eines Höflings, wo die Schilderung der mit der Regierung Assurbanipals angebrochenen Segenszeit auch im Ausdruck stark an entsprechende Schilderungen der messianischen Segenszeit im Alten und Neuen Testament erinnert [5]):

Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis. Die Götter sind wolgeneigt, Gottesfurcht ist viel vorhanden, die Tempel reichlich versehen. . . . Die

---

Messiasbilde gehört, sondern erst sekundär und nur in einer Richtung des Judentums von Gott auf den Messias übertragen wurde.

1) Cyl. 45 = KB. II S. 47 und die Parallelstellen der anderen Inschriften.

2) Kampers verweist dabei auf die 350 Könige, die in der Haggada vor Nimrod sitzen, auf die 350 ($=7\times50$) Rinder der Herden des Helios, sowie auf die 7 Könige, 72 Heerführer und 365 comites, die dem Priesterkönig Johannes dienen.

3) Assurb. Rm. I 41—51 = KB. II S. 157.

4) K. 183, vgl. die Übersetzung von Delitzsch in Beitr. z. Ass. I S. 620, wo aber gerade die hier interessierende Stelle mehrfach zu rektificiren ist.

5) Vgl. z. B. Jes. 61, 1 ff. und die Anwendung Luc. 4, 18; Jes. 35, 5 und die Anwendung Matth. 11, 5; Luc. 7, 22.

Greise hüpfen, die Kinder singen, die Frauen und Mädchen . . . heiraten . . . . geben Knaben und Mädchen das Leben. Das Werfen verläuft richtig. Wen seine Sünden dem Tode überantwortet hatten, den hat mein Herr König am Leben gelassen. Die viele Jahre gefangen sassen, hast Du freigelassen, die viele Tage krank waren, sind genesen. Die Hungrigen sind gesättigt, die Ausgemergelten sind fett geworden, die Nackten sind mit Kleidern bekleidet worden.

Übrigens sind auch diese babylonisch-assyrischen Schilderungen der »Segenszeit« nur in ihrer Anwendung auf Assurbanipal und seine Regierungszeit etwas Neues, ihrer Form und ihrem Inhalt nach dagegen uralt im Babylonischen selbst. Und zwar bildet, wie besonders deutlich die Omina-Litteratur erkennen lässt, diese Idee einer »Segenszeit« seit alters den Gegensatz zur Idee einer »Fluchzeit«. Vgl. dazu unten unter Nr. 12.

Dass die Idee des von Gott berufenen Königs als Welterlösers im Babylonischen tief gewurzelt gewesen sein muss und darum zu den verschiedensten Zeiten bald auf diesen, bald auf jenen König angewandt wurde, lässt sich noch an mehreren charakteristischen Beispielen aus der älteren und jüngeren Zeit des babylonischen Altertums nachweisen. Dahin gehört z. B. die eigenartige Schilderung der göttlichen Berufung des Cyrus als »Erlöser-Königs« in dessen Cylinderinschrift [1]).

Marduk . . . . . fasste Erbarmen (im Hinblick auf die vorher geschilderten angeblich traurigen Zustände in Babylonien). In allen Ländern insgesammt hielt er Umschau, musterte sie, und suchte einen gerechten Fürsten nach seinem Herzen, ihn zu fassen bei seiner Hand. Kuraš, König von Anšan, berief er mit Namen, zur Herrschaft über die Gesammtheit des Alls tat er kund seinen Namen [2]).

Könnte gerade hier bei Cyrus die Ausdrucksweise betreffs der Berufung an und für sich sehr wol als ein Augenblickserzeugnis der babylonischen Priesterschaft in majorem gloriam des von ihr mit offenen Armen aufgenommenen Cyrus aufgefasst werden, so zeigen dagegen andere und ältere Stellen der babylonischen Litteratur, dass der betreffende babylonische Priester, der den Cyruscylinder verfasste oder inspirirte, sich dabei doch sehr eng an die im Babylonischen seit Alters eingebürgerte Vorstellung und Ausdrucksweise für die göttliche Berufung eines neuen Herrschers, insbesondere eines Dynastiebegründers, anlehnte. Denn ganz ähnlich

1) KB. III 2 S. 121 ff., korrekter in Beitr. z. Ass. II S. 209 ff.

2) Auf die enge, z. T. wörtliche Berührung dieser Schilderung der Berufung des Cyrus mit derjenigen in Jes. 45, 1 ff. hat mit Recht Kittel in ZatW. XVIII S. 149 ff. aufmerksam gemacht.

lautet die Ausdrucksweise bei der Berufung Merodachbaladans II auf dem Berliner Grenzstein dieses Königs [1]):

Marduk . . . . fasste zum Lande Akkad (= Babylonien), von dem er im Grimm sich abgewandt hatte, Zuneigung, hielt Umschau unter allen Leuten, musterte die Menschheit, unter allen Menschen, sämtlichen Wohnsitzen traf er in festem Beschlusse Auswahl. Merodachbaladan, den König von Babylon. . . . . sah er freudig an . . . . und verkündete durch seinen Ausspruch: »Dieser sei der Hirte, der die Versprengten zusammenbringt« u. s. w.

Ferner lautet die auch in anderer Beziehung interressante Schilderung der Berufung zum Königtum in einem von Assurnaṣirpal, Sohn Samsiadad's [2]), an Ištar gerichteten Gebete, das sich auf einer Tafel aus der Bibliothek Assurbanipals findet [3]), folgendermaassen:

Ich wurde geboren inmitten von Bergen, die Niemand kennt [4]),
nicht war ich eingedenk [5]) Deiner [6]) Herrschaft, nicht betete ich beständig (zu Dir),
die Leute von Assyrien wussten nichts [7]) von Deiner Gottheit, flehten nicht zu ihr:
Da hast Du, o Ištar, furchtbare Herrscherin unter den Göttern,
mit dem Blick Deiner Augen mich ausersehen [8]), Verlangen getragen nach meiner Herrschaft [9]),
hast mich hervorgeholt aus den Bergen, zum Hirten der Menschen mich berufen,
hast mir ein gerechtes Scepter verliehen u. s. w.

Dass nun aber diese und ähnliche Schilderungen der Königsberufung im letzten Grunde nur Nachbildungen einer seit Alters im Mythus festgelegten »Königsberufungssage« [10]) sind, lehrt unmissverständlich die Schilderung der Berufung zum Königtum im Etana-Mythus, wobei der Mythus allem Anscheine nach die erstmalige Einsetzung des Königtums auf Erden durch die Götter im Auge

1) KB. III 1 S. 185 ff.; vgl. auch die z. T. korrektere Übersetzung in Beitr. z. Ass. II S. 267 ff.

2) D. i. wol der Sohn Tiglat-Pileser's I; vgl. oben S. 37 f., Anm. 3.

3) Veröffentlicht von Brünnow in Ztschr. f. Ass. V S. 66 ff. 79 f.

4) Und dabei ist der Vater dieses Assurnaṣirpal gleichfalls König von Assyrien! Es handelt sich demnach bei dieser Notiz von der »Geburt im unbekannten Gebirge« und der »Hervorholung« aus demselben beim Regierungsantritt wol nicht um einen wirklichen Vorfall aus dem Leben dieses Königs, vielmehr nur um einen aus der feststehenden Königsberufungssage aufgenommenen und auf ihn übertragenen Zug.

5) Ist hiermit vielleicht das wiederholte ולא ידעתני Jes. 45, 4. 5 zu vergleichen?

6) Nämlich Ištar's.

7) Wol »waren uneingedenk«; kaum *ul idâni* = kannten **mich** nicht.

8) Eigentlich: erkannt, *tûdîni* von *idû* ידע.

9) Vgl. den ähnlichen Zug in der Sage von Sargon I (s. oben S. 18), wo der in der Fremde und in niedrigem Stande, als Gärtner, aufwachsende Sargon gleichfalls durch die ihm sich zuwendende Gunst Ištar's zur Königswürde erhoben wird.

10) Vgl. hierzu die Ausführungen Winckler's, Altor. Forsch. II S. 168, Gesch.

hat. Hier heisst es [1]), nachdem zuerst die bis dahin noch königslose Zeit auf Erden beschrieben worden, in der die Insignien des Königtums, Scepter, Binde, Mütze, Stab noch unvergeben vor Anu im Himmel lagen, dass Ištar und Bêl »nach einem Hirten (*rê'u* רעה) im Himmel suchten und sich auf Erden nach einem König umschauten«. Die bis jetzt noch fehlende Fortsetzung muss dann jedenfalls die Einsetzung Etana's oder von dessen Sohn zum (ersten) König auf Erden gebracht haben.

4. Die Erscheinung des Christus in der »Fülle der Zeit« (*τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*) Gal. 4, 4, vgl. Marc. 1, 15; vgl. ferner Eph. 1, 10; 3, 11; 4. Esr. 11, 44 u. s. w., eine Vorstellung, die gleichfalls mit ihrem Schema verschiedener Weltperioden bereits im Babylonischen selbst ihren Ausgangspunkt haben wird [2]) und die vielleicht auch schon innerhalb Babyloniens selbst mit der Gestalt des »Erlöser-Königs« (vgl. zu Punkt 3) verknüpft war.

In dieser Hinsicht ist vielleicht beachtenswert, dass gerade bei Assurbanipal, den wir auch sonst mehrfach mit den Farben des »Erlöser-Königs« geschildert finden (s. zu Punkt 3), der Ausdruck »die Tage wurden voll« (*ûmê imlû*) gebraucht wird und zwar in einem Zusammenhang, wo davon die Rede ist, dass bereits vor 1635 (1535) Jahren, als die Nannaja von Erech durch Kudurnanḫundi nach Elam entführt wurde, Assurbanipal als der einstige Rächer der Göttin prophezeit worden sei [3]), eine Prophezeihung, die jetzt, bei der Eroberung Elams durch Assurbanipal und die daran sich knüpfende Zurückführung des Götterbildes der Nannaja nach Erech, ihre Erfüllung gefunden habe [4]).

Vgl. zu dem Zusammenhang der Erscheinung des Christus mit der Weltperiodenrechnung auch das zu Punkt 12 über Christus als »der himmlische Mensch« Bemerkte.

5. Der Christus als der von seinem Vater in die Welt Gesandte (Röm. 8, 3; Joh. 4, 34; 5, 23f. 30. 37; 6, 38ff. u. s. w.). Vgl. hierzu die obigen Angaben über Marduk, als von seinem Vater Ea jeweils zur Hülfeleistung bei den Leiden der Menschheit gesandt.

Isr. II S. 91. 156, auch oben S. 256 über die »Staatsbegründerlegende« in der orientalischen Sage.

1) KB. VI 1 S. 583f.

2) S. hierzu schon oben Winckler S. 316f. und S. 332ff.

3) Vgl. hierzu das unten S. 403 über die göttliche Vorausbestimmung der Könige Bemerkte.

4) S. Assurb. Rm. VI 107ff. = KB. II S. 209f. und die daselbst in Anmerkung gegebene Stelle aus einer Parallelinschrift.

6. Das Leiden des Christus. Dieser Gedanke kommt hier natürlich, abgesehen von den historischen Thatsachen [1]) im Leben Jesu, nur insoweit in Betracht, als auch bereits die alttestamentliche und die jüdische Messiaslehre ein Leiden des Messias kennt [2]). Für diesen letzteren Punkt, das Leiden des Messias als Teil der messianischen Dogmatik, ist es nun aber äusserst wahrscheinlich, dass sein letzter Ursprung im Gebiete der Mythologie zu suchen ist und zwar in der zeitweiligen Verdunkelung, die einer astralen Lichtgottheit widerfährt.

Soweit Babylonisches hier in Frage kommt, so werden hier ebensowol Mondgott-, als Sonnengott- und Ištar (Venus, Sirius)-Mythen heranzuziehen sein, von ersteren speciell diejenige von der Bedrängniss des Frühjahrsneumondes [3]), von letzteren die von der »Höllenfahrt« der Ištar.

Eine Frage für sich ist, inwieweit die Verhöhnung Jesu durch die römischen Soldaten auf einer bewussten Nachbildung der römischen Saturnalienfeier beruht. S. dazu den Artikel von Wendland, Jesus als Saturnalien-König im Hermes XXXIII S. 177. Da nun die Figur des römischen Saturnalienkönigs aller Wahrscheinlichkeit nach auf ein orientalisches und dann im letzten Grunde wol babylonisches Prototyp zurückgeht [4]), so bestände hier wieder indirekt ein Zusammenhang zwischen den Vorgängen beim Leiden Jesu und Babylonischem.

Möglicherweise ist auch das Prototyp für den leidenden ʿEbed-Jahve des Alten Testaments, insbesondere in den ʿEbed-Jahve-Stücken Jes. 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12 bereits im Babylonischen zu suchen [5]). In dieser Hinsicht erscheint zunächst beachtenswert, dass gerade der König von Assyrien derjenige ist, der bei verschiedenen kultischen Gelegenheiten die sogenannten Busspsalmen, in denen der Büsser als der Knecht (*ardu*)

1) Inwieweit die Berichte der Evangelien über das Leiden Christi dem wirklichen historischen Vorgange entsprechen und inwieweit es sich dabei um Eintragung aus der vorhandenen Messiasvorstellung in die Schilderung des Lebens Jesu handelt, ist hier natürlich nicht die Stelle zu erörtern.

2) S. hierzu Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge 1888, sowie Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes [3] II S. 553 ff.

3) S. oben S. 362. 366 und unten S. 388 f.

4) S. Winckler, Altor. Forsch. II S. 353, der wol mit Recht den römischen Saturnalienkönig in Zusammenhang bringt mit der Sitte am persischen Sakäenfeste, einem Sklaven in königlichem Gewande unter dem Titel eines ζωγανης die Herrschaft zu geben (Berosus bei Athenaeus XIV 639 C = C. Müller FHG II 495), oder einen zum Tode verurteilten Verbrecher auf den Thron zu setzen und ihn mit königlichem Gewande zu bekleiden (Dio Chrysostomos, De regno 4, 76 ed. Dindorf). Vgl. hierzu Sayce, Hibb. Lect. p. 68, Meissner in ZDMG. 50 S. 297 ff. Allerdings ist, gegen Sayce, Meissner und Winckler, hierbei zu beachten, dass das Sakäenfest wahrscheinlich nicht dem babyl. Neujahrsfeste im Frühling, sondern dem Ištar-Feste im Hochsommer entspricht. S. dazu unten unter Ištar.

5) Vgl. Winckler in Orient. Lit. Ztg. 1901 Sp. 328.

der Gottheit erscheint, spricht [1]), damit sozusagen die Rolle des Büssers übernimmt. Ferner wird in manchen Beschwörungstexten deutlich der kranke, besessene König, um dessentwillen die Beschwörung vorgenommen werden soll, in Parallele gestellt zu einer verdunkelten Lichtgottheit, so namentlich in dem Texte IV R 5, wo der kranke König mit dem verdunkelten Frühjahrsneumond verglichen wird [2]). Endlich besitzen wir einen sehr eigenartigen Text (IV R 60*) aus der Bibliothek Assurbanipals, in welchem »ein leidender Gerechter«, und zwar allem Anscheine nach ein König [3]), seinen Leidensgefühlen ergreifend Ausdruck giebt, dann aber in einem kurzen Schlusssatze die sichere Hoffnung auf Erlösung von diesen Leiden auspricht. In Anbetracht der Wichtigkeit dieses Textes, auch für die religiöse Gedankenwelt und Weltanschauung der Babylonier im Allgemeinen, sei derselbe hier vollständig mitgeteilt:

Ich gelangte in's Leben, in der Lebenszeit rückte ich vor,
wo ich mich auch hinwandte, da stand es schlimm, schlimm —
Drangsal nahm überhand, Wohlergehen erblickte ich nicht.
Rief ich zu meinem Gott, so gewährte er mir nicht sein Antlitz,
(5) flehte ich zu meiner Göttin, so erhob sich ihr Haupt nicht.
Der Wahrsager deutete nicht durch Wahrsagung die Zukunft,
durch eine Spende stellte der Seher mein Recht nicht her.
Ging ich den Totenbeschwörer an, so liess er mich nichts vernehmen,
der Beschwörer löste nicht durch ein Zaubermittel meinen Bann.
(10) Wie (erscheinen) doch die Taten anders in der Welt!
Blickte ich hinter mich, so verfolgte mich Mühsal.
Als ob ich eine Spende meinem Gott nicht dargebracht hätte
und bei der Mahlzeit meine Göttin nicht angerufen worden wäre;
mein Antlitz nicht niedergeschlagen, keinen Fussfall gezeigt hätte,
(15) (wie einer) in dessen Munde stockten Gebet und Flehen;
(bei dem) der Tag Gottes [4]) aufhörte, die Neumondsfeier (?) [5]) ausfiel,
der sich auf die Seite legte, ihren [6]) Ausspruch [7]) verachtete,
(Gottes)Furcht und Verehrung sein Volk nicht lehrte;
der seinen Gott nicht rief, von dessen Speise ass,
(20) seine Göttin verliess, Getränk ihr nicht brachte;

---

1) Vgl. die Einleitung zu meinen Babyl. Busspsalmen S. 2, wo auf Stellen wie Assurb. Rm. Col. IV 88 ff. = KB. II S. 193 und besonders auf den Assurbanipal-Text K. 891 = KB. II S. 261 f. aufmerksam gemacht ist, in welch letzterem bei Gelegenheit von Einweihungsfeierlichkeiten und Totenopfern dem Assurbanipal ein solcher Busspsalm in den Mund gelegt wird. Auch der Text mit dem Gebet Assurnaṣirpals, Sohn Samsiadad's, an Ištar ZA. V S. 66 ff. gehört hierher.

2) Vgl. 19 b mit 38 c. S. zu diesem Texte weiter unten beim Schöpfungsmythus.

3) S. zu Z. 27 des unten mitgeteilten Textes.

4) *ûmu ili*, vgl. ימי הבעלים Hos. 2, 15.

5) *eššešu*, vielleicht Weiterbildung von *eššu* חדש, wie *edišu* von *edu*. Der Zusammenhang würde allerdings eher für eine Bedeutung wie »Festtag der Göttin« sprechen; *eššešu* neben *ûmu ili* auch K. 2801, Obv. 40 (BA. III 232).

6) D. h. der Götter.

7) *nimi-šunu*, vgl. hebr. נאם יהוה. Oder *ṣalmi(-mi)-šu-nu* ihr Bild?

der den, der geehrt war[1], seinen Herrn vergass,
den gewichtigen Namen seines Gottes leichtsinnig aussprach —
so erschien ich.
Ich selbst aber dachte nur an Gebet und Flehen,
Gebet war meine Regel, Opfer meine Ordnung,
(25) der Tag der Verehrung Gottes war meine Herzenslust,
der Tag der Nachfolge der Göttin war (mir) Gewinn und Reichtum;
Gebet eines Königs[2], das war meine Freude,
und Gesang eines solchen das war mir genehm.
Ich lehrte mein Land den Namen Gottes bewahren,
(30) den Namen der Göttin verherrlichen, unterwies ich mein Volk.
Die Furcht vor dem Könige machte ich riesen(?)gleich,
auch in der Ehrfurcht vor dem Palaste unterwies ich das Volk.
Wüsste ich doch, dass vor Gott solches wohlgefällig ist!
Was aber an sich selbst gut erscheint, das ist bei Gott schlecht,
(35) und was in sich verächtlich ist, das ist bei Gott gut.
Wer verstünde den Rat der Götter im Himmel,
den Plan Gottes, voll von Dunkelheit, wer ergründete ihn!
Wie verstünden den Weg Gottes die blöden Menschen!
Der am Abend noch lebt, der ist am Morgen tot,
(40) plötzlich wird er betrübt, eilends wird er zerschlagen;
im Augenblick singt und spielt er noch,
im Nu heult er wie ein Klagemann.
Wie Tag und Nacht ändert sich ihr[3] Sinn.
Bald hungern sie und gleichen einer Leiche,
(45) bald sind sie satt und wollen ihrem Gotte gleichkommen.
Geht's ihnen gut, so reden sie vom aufsteigen zum Himmel,
sind sie im Kummer, so sprechen sie vom hinabfahren zur Hölle.
(fehlt ein grösseres Stück[4])
Zum Gefängnis ist mir das Haus geworden.
In die Fessel meines Fleisches sind meine Arme gelegt,
in meine eigenen Bande sind meine Füsse geworfen.
(fehlt eine Zeile)
Mit einer Peitsche[5] hat er mich geschlagen, voll von . . . .,
(20) mit seinem Stabe hat er mich durchbohrt, der Stich war gewaltig.
Den ganzen Tag verfolgt mich der Verfolger,
mitten in der Nacht lässt er mich keinen Augenblick aufatmen.
Durch Entzweireissung(?) sind gesprengt meine Gelenke,
meine Gliedmassen sind aufgelöst, sind . . . . .
(15) Auf meinem Lager wälzte(?) ich mich wie ein Stier,
war begossen wie ein Schaf mit meinem Unrat.
Meine Fiebererscheinungen sind dem Beschwörer unklar geblieben(?)[6],

1) So nach einem Vorschlag Jensens.

2) Doch wol als Genit. subject. zu fassen, nicht etwa als Genit. Obj. (Gebet für den König), und ebenso dann auch im Folgendem. Dass in der Tat ein König als Subjekt des Ganzen zu gelten hat, darauf weist schon der häufige Ausdruck »mein Land«, »mein Volk« hin, der kaum von Jemand anders als dem König gebraucht würde.

3) Nämlich der Menschen.

4) Einige Zeilen der Lücke können aus V R 47, dem Commentar zu diesem Texte, ergänzt werden. Dieselben enthalten bereits eine Schilderung des Leidenszustandes des Sprechenden, eingeleitet durch die Worte: »ein böser Totengeist ist aus seinem Loche hervorgekommen«.

5) S. zu dieser Bedeutung des Wortes *ḳinazu* Jensen in KB. VI 1 S. 450, wozu derselbe mit Recht neuerdings syr. *ḳenaztâ* Peitsche stellt.

6) Vgl. hierzu 83-1-18,2 (Harper Letters Nr. 391) Obv. 12: *sakikkêšu lâ ušaḫkime*.

und meine Vorzeichen hat der Wahrsager dunkel gelassen.
Nicht hat der Beschwörer meinen Krankheitszustand gut behandelt
(10) und einen Endpunkt für mein Siechtum konnte der Wahrsager nicht angeben.
Nicht half mir ein Gott, fasste mich nicht bei der Hand,
nicht erbarmte sich meiner eine Göttin, ging mir nicht zur Seite.
Schon öffnete sich das Grab, ergriff Besitz (?) von meiner Gestalt (?),
ehe ich noch (wirklich) gestorben war, war die Totenklage um mich (schon) vollständig.
(5) Mein ganzes Land rief: »Wie ist er übel zugerichtet!«
Da solches mein Feind hörte, erglänzte sein Angesicht,
als Freudenbotschaft verkündete man es ihm, sein Inneres ward heiter.
Ich weiss (aber) eine Zeit, da meine Thränen zu Ende sind,
wo inmitten von Schutzgeistern ihre Gottheit geehrt ist[1]).

7. Der Tod des Christus, eine Vorstellung, die sich gleichfalls bereits als vorchristlicher Gedanke der jüdischen Messiasidee ergiebt, s. z. B. 4. Esr. 7, 29[2]). Auch hier wird, wie beim Leiden des Christus, der letzte Ursprung dieser Idee in der Mythologie, dem Verschwinden einer astralen Lichtgottheit, liegen.

Hierbei besteht wieder die schwierige, vielfach übrigens kaum als solche erkannte oder zugelassene Frage, ob der Tod Jesu historisch wirklich gerade an einem Passahfest im Nisan stattgefunden hat, oder ob nicht vielmehr die in den Evangelien niedergelegte Tradition hierüber bereits beeinflusst ist von einem christologischen Dogma, nach welchem der Tod und die Auferstehung des Christus gerade in die Zeit des Passahfestes zu Frühlingsanfang fallen muss.

Desgleichen erhebt sich wieder hier, wie bei Punkt 6, die Frage, inwieweit etwa die Einzelheiten bei der Kreuzigung Jesu (speciell die Kreuzigung zwischen zwei Räubern) auf einer bewussten Behandlung Jesu als Saturnalienkönig beruhen. Vgl. hierzu Paton, die Kreuzigung Christi, in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. II (1901), S. 339—41[3]).

Aus der babylonischen Mythologie ist hier zu erinnern an das oben S. 371 über den Tod Marduks Bemerkte, wie an die Idee des »Sterbens« der übrigen Lichtgottheiten (Šamaš, Nergal, Tamûz, Sin, Ištar). Auch gehört in den gleichen Zusammenhang der Tod des Eabani und wol auch des Gilgameš im Gilgameš-Epos (s. zu demselben unten). Übrigens sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass bis jetzt wenigstens die babylonische Mythologie

1) Die Übersetzung dieser letzten Zeile kann nicht als sicher gelten. Auch die Fassung »da ich inmitten ihrer beiden (?) göttlichen Schutzgeister geehrt bin« kommt in Betracht.

2) Vgl. Gunkel zur Stelle und s. die oben S. 384 Anm. 2 genannte Schrift von Dalman zur Idee des sterbenden Messias im Judentum.

3) Vgl. zu dem mythologischen Charakter der Kreuzigung im Allgemeinen, sowie speciell zu der Kreuzigung Jesu zwischen den beiden Schächern, von denen der eine klug, der anderere töricht ist, und den entsprechenden Parallelen auch Winckler, Gesch. Isr. II S. 229 f. Anm. 4, Altor. Forsch. III S. 33 f. 49 f., obwol ich den dortigen Ausführungen nur bis zu einem gewissen Grade folgen kann.

kein sicheres Analogon bietet zu der Opferung eines Gott-Sohnes durch den Gott-Vater, wie sie in der Opferung des *Ἰεδούδ* durch *Κρόνος-Ἤλος* bei Philo Byblius (Euseb. praep. ev. I, 10, 29f. p. 40 c) vorliegt, und wie sie gewiss auch der Opferung Isaaks durch Abraham zu Grunde liegt.

Zu der Auffassung von Christus als Opferlamm vgl. unten beim babylonischen Kultus unter »Opfer«.

8. Die Höllenfahrt des Christus 1. Petr. 3, 19, vgl. auch Matth. 12, 40; Act. 2, 24; Rom. 10, 7; Eph. 4, 8f. (?) und das daran sich schliessende christliche Dogma des descensus ad inferos, eine Vorstellung, bei der die Annahme mythologischen Ursprungs besonders nahe liegt.

Aus dem Babylonischen kommen für diesen Punkt die gleichen an Nergal, Marduk, Tamûz, Ištar und andere Lichtgottheiten anknüpfenden Mythen in Betracht, die bereits bei Punkt 7 Erwähnung gefunden haben; desgleichen auch hier das Hinabgehen Eabani's und wol auch Gilgameš's in die Unterwelt [1]).

Dass das Verschwinden der Lichtgottheiten im Babylonischen als ein Hinabsteigen derselben zur Unterwelt betrachtet wurde, lehren, abgesehen von der »Höllenfahrt« der Ištar, des Nergal und des Tamûz auch noch andere Texte. So heisst es in dem aus der Arsacidenzeit stammenden Texte Sp. I 131 (ZA. VI S. 241) Z. 52ff.:

Vom 18. Tamûz bis zum 28. Kislev sind es 160 Tage. Am 18. Tamûz steigt Nergal in die Unterwelt (*erṣitu* Erde) hinab (*urrad* ירד), am 28. Kislev steigt er herauf (*elli* עלה) [2]). Šamaš und Nergal sind eins.

9. Die Auferstehung des Christus.

Aus dem Babylonischen kommt hier in Betracht, was oben S. 371 über das Neujahrs- und Marduk-Fest im Nisan bemerkt wurde, selbst wenn das dort erwähnte *tabû* des Marduk sich nur auf dessen Auszug aus dem Tempel, nicht auf dessen Epiphanie beziehen sollte.

Die Zeit von 3 Tagen vom Tode des Christus bis zu dessen Auferstehung gehört gewiss auch bereits zu der auf Jesus übertragenen christologischen Tradition, und zwar wird diese dreitägige

---

1) Vgl. auch die wol direkt auf das Babylonische zurückgehenden Höllenfahrten des Hibil-Ziwa im Mandäischen.

2) Diese Stelle zeigt überdies, dass man im Babylonischen speciell die Zeit der abnehmenden Tage und zunehmenden Nächte im Jahre als die Zeit des Verweilens des Sonnengottes in der Unterwelt betrachtete, wie denn in demselben Texte, Z. 2ff., ausdrücklich die Zeit vom 11. Tamûz bis zum 3. Kislev als die Zeit der zunehmenden Nächte bezeichnet wird, bei deren Beginn, am 11. Tamûz, die Töchter von Esagil, dem Hause des Tages, nach Ezida, »dem Hause der Nacht«, ziehen, um die Nächte zu verlängern, und an deren Ende, dem 3. Kislev, umgekehrt die Töchter von Ezida nach Esagil ziehen, um die Tage zu verlängern.

Zeit des Weilens im Totenreiche ursprünglich dem Mondmythus angehören — die drei Tage der Unsichtbarkeit des Frühjahrsneumonds — und erst sekundär auf die Sonnengottheit übertragen worden sein [1]).

10. Die Himmelfahrt des Christus.

Für die Idee einer Himmelfahrt ist hinsichtlich des Babylonischen daran zu erinnern, dass hier als Gegensatz zu dem Hinabsteigen (*arâdu* ירד) der Gottheiten, wie der Ištar und des Nergal, zur Unterwelt, das Hinaufsteigen (*elû* עלה) derselben (zum Himmel) gedacht ist [2]). Bei einem halbgöttlichen Heros findet sich die Idee der Himmelfahrt in den Mythen von Adapa und von Etana (s. dazu unten unter den Mythen).

Die Vorstellung von der Himmelfahrt des Christus ist im Grunde als eine Dublette zu der Vorstellung von der Auferstehung zu betrachten. Die dabei geltende Zeit von 40 Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt (Act. 1, 3) ist mit Winckler, Gesch. Isr. II S. 83f. möglicher Weise von der 40tägigen Zeit der Unsichtbarkeit der Plejaden herzuleiten und gehörte in diesem Falle eigentlich vor die Osterzeit, wäre also im Grunde identisch mit der 40-tägigen Fastenzeit [3]).

Die von den Plejaden hergenommene 40tägige Zeit des Verschwindens der Lichtgottheit würde demnach eine Variante bilden zu der bei Punkt 8 erwähnten 160tägigen von der dunkeln Jahreshälfte herrührenden Zeit. Eine Anspielung auf ein gerade 40tägiges Wüten der bösen Dämonen (*utukkê lemnûti*) scheint übrigens in dem astrologischen Text K. 1551 (Craig, Astr.-astron. Texts p. 39) Rev. 1 vorzuliegen (*kîma utukkiš* 40 *ûmê undalli*). Wiederum eine andere Dauer für »böse Zeit«, ursprünglich vielleicht die Zeit von der Wintersonnenwende bis zur Frühlings-Tag- und Nachtgleiche umfassend, scheint die Zeit von 3 Monaten $10^1/_2$ Tagen im Babylonischen gewesen zu sein. S. hierfür Maklû V 51: »Wer bist Du, Hexe, deren Treiben [4]) 3 Monate, 10 Tage, $^1/_2$ Tag (währt)?«

Wenn auch die Idee von der »Himmelsreise der Seele« zunächst im Parsismus und danach im Judentum und zwar schon in vorchristlicher Zeit ihre selbständige, für das Babylonische bis jetzt

---

1) S. hierzu bereits oben S. 366 unter Sin, wo auch schon auf dieselbe Frist von 3 Tagen beim Adonis-Frühlingsfeste aufmerksam gemacht wurde, wie auch auf die Zeit von 3 Tagen und 3 Nächten, die Jonas im Leib des Fisches zubringt. Es ist gewiss nicht zufällig, dass gerade dieser Zug aus der Jonasgeschichte mit dem Tod und der Auferstehung Jesu verknüpft wird (Matth. 12, 40).

2) Beachte den gleichen Gegensatz in dem oben S. 385 f. mitgeteilten Texte, Z. 46 f. aufsteigen (*elû*) zum Himmel, hinabsteigen (*arâdu*) zur Unterwelt und vgl. den ähnlichen Gegensatz Am. 9, 2; Ps. 139, 8.

3) Beachte auch die Zeit von 40 Tagen bis zur »Himmelfahrt« des Baruch in der syr. Baruchapok. 76, 4.

4) So ist das *KAK. KAK-ša* doch wol zu verstehen.

wenigstens nicht nachweisbare Ausgestaltung gefunden hat [1]), so ist doch wol anzunehmen, dass diese Idee im letzten Grunde nicht im Parsismus ihre Heimat hat, sondern hervorgegangen ist aus einer Übertragung des ursprünglich babylonischen Mythus von der aufsteigenden Lichtgottheit auf die menschliche Seele [2]). Die Übertragung speciell auf die menschliche Seele mag nun erst im Parsismus selbst aufgekommen sein. Immerhin finden sich auch schon im Babylonischen selbst Ansätze zur Idee der Himmelfahrt bei einem auf der Zwischenstufe zwischen Gott und Mensch stehenden Wesen [3]), wie denn auch die Himmelfahrt des Elias gewiss unter diesen Gesichtspunkt zu stellen ist [4]).

11. Die Erhöhung des Christus, sein Sitzen zur Rechten Gottes und seine Königsherrschaft im Himmelreich. Diese einerseits am Ps. 110, 1, andererseits an Dan. 7, 14 sich anlehende Vorstellung von der Inthronisation und der Königsherrschaft (*βασιλεία*) des Messias [5]) kann ihrem letzten Ursprunge nach auch nur begriffen werden als Nachhall einer polytheistischen Vorstellung von einem in seiner Machtstellung über alle anderen Götter erhobenen relativ jungen Lichtgotte.

Aus dem Babylonischen bietet sich auch hier ohne Weiteres die Gestalt Marduk's als nächste Parallele dar. Speciell zu dem Namen »Herr der Herren, König der Könige«, den der Christus Apoc. Joh. 17, 14; 19, 16 ebenso wie Marduk führt, s. oben S. 373 f. [6]).

12. Das Kommen (*παρουσία*) des Christus vom Himmel am

---

1) Vgl. dazu Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv f. Rel. Wissensch. IV (1901), S. 136—169; 229—273.

2) So möchte ich den Hergang eher auffassen, als ihn mit Anz, Urspr. des Gnostizismus, S. 84, als eine Übertragung babylonischer 7 stufiger Tempeltürme in's Metaphysische ansehen.

3) Vgl. die schon oben erwähnten Mythen von Adapa und Etana und beachte, dass nach S. 389 Anm. 2 auch im Babylonischen selbst bereits das Bild des Aufsteigens zum Himmel als Ausdruck der Fröhlichkeit des Menschen und das des Herabsteigens zur Unterwelt als Ausdruck seiner Traurigkeit geläufig gewesen sein muss.

4) Zur Idee des »Aufsteigens zum Himmel« im A. T. vgl. auch noch Am. 9, 2; Deut. 30, 12 (vgl. Rom. 10, 6 f.); Ps. 139, 8, sowie die altertümliche und naive Vorstellung von der Himmelsleiter Gen. 28, 12.

5) Vgl. zur letzteren Vorstellung Dalman, Worte Jesu I S. 108 f.

6) Vgl. hierzu bereits Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 305, 307 f. Anm. 3. Zu der Bezeichnung Jesu als *ὁ κύριος* s. ferner Dalman, Worte Jesu I S. 266 ff.; Beer Art. »Herr« bei Guthe, Bibelwörterb. S. 261. Gerade hier scheint allerdings die Bezeichnung der römischen Kaiser als *ὁ κύριος* wesentlich mit von Einfluss gewesen zu sein.

Ende der Tage als Welterlöser in Verbindung mit seinem letzten Entscheidungskampf gegen die bösen Mächte.

Zu Christus als »Welterlöser« vgl. auch schon oben unter Punkt 3.

Für diesen Punkt erscheint besonders beachtenswert der bereits von Gunkel und mir Schöpf. u. Chaos S. 28 f. u. S. 417 f. herangezogene Text, den zuletzt Jensen in KB. VI 1 S. 45 f. unter der Überschrift Bêl und der LABbu behandelt hat[1]). Bemerkenswert ist, dass hier, wie Dan. 7 u. s. w., der vom Himmel kommende Gott, und zwar wol Bêl-Marduk, in Verbindung mit einer Wolke genannt wird und dass seine Besiegung des LABbu gleichbedeutend ist mit Antritt der Königsherrschaft. Im Übrigen bildet hier sowol für die biblischen Vorstellungen von dem Entscheidungskampfe des Christus mit den antichristlichen Mächten, wie für die entsprechenden Parallelen in der parsischen Eschatologie mit der grössten Wahrscheinlichkeit der Marduk-Tiâmat-Kampf des babylonischen Weltschöpfungsmythus, aus der Urzeit in die Endzeit übertragen, gleicherweise das Vorbild. S. hierzu unten unter »Weltschöpfung«.

Jedoch ist zu beachten, dass im N. T. der Kampf des Christus mit dem gottfeindlichen Dämonenreich nicht ausschliesslich in die Endzeit verlegt wird, sondern dass auch das irdische Leben Jesu und speziell sein Kreuzestod unter dem Gesichtspunkt eines Kampfes Christi (und seines Vaters) mit dem Dämonenreich und dessen oberstem Fürsten betrachtet wird. Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Stelle Col. 2, 15, wo im Zusammenhang mit dem Kreuzestod Christi von Gott gesagt wird: *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ* (scil. *τῷ σταυρῷ*). Sonst vgl. z. B. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11, wie auch den Gegensatz, in dem Jesus gegenüber den Dämonen und dem Satan in den Evangelien erscheint. Ebenso wird auch das irdische Leben des Christen unter dem Gesichtspunkt eines Kampfes mit dem Teufel betrachtet, wofür die Stelle Eph. 6, 11 ff. besonders charakteristisch ist, indem hier der Kampf des Christen mit dem Teufel und seinem Reich geradezu mit den Farben des alten Drachenkampfmythus geschildert wird.

Da die Bezeichnung des Messias als »der Mensch« (4. Esr. 13 und *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im N. T.), »der himmlische Mensch« (1. Cor. 15, 47) ihrem Ursprung nach gewiss mit der Spekulation

1) S. dazu auch unten unter »Weltschöpfung«.

über die 4 Weltalter zusammenhängt [1]) und diese letztere ihrerseits aufs engste mit dem Zodiakus und der Präcession verknüpft ist [2]), so ist wahrscheinlich, dass, wie die die 4 Weltalter repräsentierenden 4 Tiere (Dan. 7 und sonst), so auch der »(himmlische) Mensch« ursprünglich von einem bestimmten Sternbild am Himmel seinen Ausgang genommen hat. »(Himmlischer) Mensch« wird also ursprünglich so viel bedeuten wie ein bestimmtes Sternbild, das einen Menschen, bezw. einen Gott in Menschengestalt darstellt, im Unterschiede von andern Sternbildern, die tierische und sonstige Gestalten aufweisen. Und zwar wird als das Sternbild des himmlischen Menschen dasjenige anzusehen sein, in welches man sich die Sonne beim Beginn des neuen Präcessionsweltjahres eintretend dachte, oder welches beim Anbruch dieser neuen Zeit heliakisch oder akronychisch aufging. Da nun Marduk bei den Babyloniern wol im Sternbild des Stiers lokalisirt war (s. oben S. 374), so könnte sehr wol dieses Sternbild oder ein in unmittelbarer Nähe befindliches (Fuhrmann? Orion?) für den Ursprung des »himmlischen Menschen« in Betracht kommen.

Die zum eisernen Bestand der Apokalypsenlitteratur Alten und Neuen Testaments gehörige Schilderung der »Drangsale«, die dem Kommen des Messias und der Aufrichtung seines Reiches voraufgehen [3]) und bei denen die Verkehrung aller Naturordnung eine grosse Rolle spielt, hat, wie bereits Winckler Gesch. Isr. I S. 123 f. gesehen hat, gleichfalls ihr Vorbild im Babylonischen in der dort seit Alters üblichen Schilderung schlimmer Zeiten und schlimmer Regierungen, wie sie sich daselbst innerhalb von Fluchformeln findet, in denen babylonischen Königen Unglück angedeutet wird, für den Fall, dass sie ihr Land nicht gut regieren. Die in mehrfacher Hinsicht wichtige Ausdrucksweise dieser Texte lautet: K. 4541 (Cun. Texts XIII 49):

Ein solcher Fürst (der nämlich den Geboten der Götter nicht nachkommt) wird Elend erfahren, nicht wird sein Herz fröhlich werden, während seiner Herrschaft werden Schlacht und Kampf nicht aufhören. Unter solcher Regierung wird einer den andern [4]) fressen, werden die Leute ihre Kinder für Geld verkaufen, die Länder werden insgesammt in Verwirrung geraten, der Mann wird die Frau verlassen und die Frau wird den Mann verlassen, die Mutter wird der Tochter das Thor verriegeln. Der Schatz von Babylon wird nach Syrien und Assyrien wandern, der König von Babylon wird dem Fürsten von Assyrien die Habe seines Palastes, seinen Schatz nach [Aššur(?)] hineinbringen müssen.

---

1) Gunkel in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 42 (1899) S. 582 ff.

2) S. oben Winckler S. 333 und bereits Gunkel, Genesis [1] S. 242 f.

3) Vgl. dazu Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes [3] II S. 523; Böklen, Jüd.-christl.-pars. Eschatol S. 87 ff.

4) Wörtlich der Bruder den Bruder.

Ähnlich auf K. 7861 (Cun. Texts XIII 50), wo u. a. sich die Worte finden: »Der Bruder wird seinen Bruder, der Freund seinen Freund mit der Waffe niederstrecken«. Ganz ähnlich ist auch die Schilderung der 6 oder 7 bösen Jahre, die über das Volk kommen, in dem Atarḫasîs-Mythus KB. VI 1 S. 275f., wo namentlich auch der Streit der Hausgenossen und der Nachbarn mit einander wieder hervortritt. — Speziell die Verdunklung von Sonne und Mond, die in diesem Zusammenhang Jes. 13, 10; Joel 2, 10; 3, 4; 4, 15; Ez. 32, 7; Ass. Mos. 10, 5; Hen. 102, 2; Orac. Sib. V 477ff. (etwas anders 4. Esr. 5, 4; Orac. Sib. III 801); Marc. 13, 24f. (= Matth. 24, 29, vgl. Luc. 21, 25); Act. 2, 20; Apoc. Joh. 6, 12 u. sonst erwähnt wird, findet sich gleichfalls im Babylonischen bei der Schilderung der »bösen Zeit«. So V.A. Th. 246, Obv. 57ff. (Reisner, Hymnen S. 131):

»O Vater Bêl . . . . O Herr des Landes, das Mutterschaf verstösst sein Lamm, die Ziege ihr Zicklein. Wie lange noch soll in Deiner treuen Stadt die Mutter ihren Sohn verstossen? . . . . [das Weib] ihren Mann verstossen? [O Vater Bêl], Himmel und Erde sind niedergeworfen, Licht ist nicht vorhanden. O Herr des Landes, die Sonne geht über dem Lande glänzend nicht auf; [O Vater] Bêl, der Mond geht über dem Lande leuchtend nicht auf; Sonne und Mond gehen über dem Lande glänzend nicht auf«[1]).

Auch hier lässt sich, wie bei der Schilderung der »Segenszeit« (s. dazu oben unter Nr. 3), deutlich erkennen, dass die ganze Terminologie bei dieser babylonischen Schilderung der »Fluchzeit« im engsten Zusammenhang steht mit der Omina-Litteratur[2]), in der sie wahrscheinlich ihren ursprünglichen Sitz hat. Denn in dieser Omina-Litteratur begegnen uns auf Schritt und Tritt Ausdrucksweisen, wie diese: Wenn das und das Vorzeichen eintrifft, so werden die Leute ihre Kinder für Geld verkaufen u. ä. Oder z. B. K. 1551 (Craig, Astr. p. 39) Rev. 2ff.:

(Wenn unter den Planeten die und die Bewegung stattfindet), so werden die Götter zürnen, ... wird das Helle trüb, das Reine schmutzig werden, werden die Regengüsse und Hochwasser aufhören, . . . werden die Länder in Verwirrung geraten, ... wird Erhörung des Gebetes nicht stattfinden, werden die Vorzeichen der Wahrsager nicht [günstig sein].

Möglicherweise ist, mit Jastrow, Bab. Rel. p. 533, auch bereits

1) S. den ganzen Text in lateinischer Übersetzung bei Messerschmidt, Dissertation (Tabula Babylonica V.A. Th. 246) 1896.

2) Daraus erklärt sich in der babylonischen Litteratur auch ganz naturgemäss der enge Zusammenhang der »Unglückszeit« mit den prodigia auf Erden und am Himmel, ein Zusammenhang, der in der jüdisch-christlichen Apokalypsenlitteratur zwar ebenfalls noch in sehr weitgehendem Maasse vorhanden ist, aber seinem Ursprung nach hier nicht mehr recht verständlich ist.

in einem Passus des Ira-Mythus [1]) ein Prototyp der späteren Vorstellung von dem Messias-König zu erblicken, der nach vorangehendem Streit der Völker und Könige auftritt und sein Reich begründet, nämlich in der Stelle KB. VI 1 S. 67, 9ff.:

Das Meerland soll das Meerland, Mesopotamien Mesopotamien, Assyrien Assyrien, den Elamiter der Elamiter, den Kassiten der Kassite, den Sutäer der Sutäer, den Kutäer der Kutäer, den Lulubäer der Lulubäer, ein Land das andere, ein Haus das andere, ein Mensch den andern, ein Bruder den anderen nicht verschonen, sondern sollen einander totschlagen. Aber darnach soll der Akkader [2]) aufkommen und soll sie alle niederstrecken und sie insgesammt niederwerfen.

13. Das Endgericht des Christus.

Gerade die Idee des messianischen Endgerichts im Judentum und Urchristentum scheint allerdings zunächst stark vom Parsismus beeinflusst zu sein [3]). Immerhin besteht die Möglichkeit, dass auch hier sei es durch den Parsismus hindurch oder auch direkt babylonische Einflüsse mitgewirkt haben. Denn wenigstens die Idee eines Totengerichts war auch den Babyloniern nicht fremd [4]).

Ferner ist daran zu erinnern, dass die alttestamentlichen und besonders die spätjüdischen Vorstellungen vom göttlichen Gerichte über die Menschen, namentlich sofern es sich um eine himmlische Buchführung über die Menschen zum Zwecke eines Gerichtes über dieselben handelt, in starkem Maasse von babylonischen Ideen beeinflusst erscheinen. S. dazu unten S. 405f. unter Nabû.

14. Die Hochzeit des Christus, Apoc. Joh. 19, 7ff.; 21, 9 (vgl. 2); 22, 17 (die Braut, das Weib des Lammes), vgl. auch die Gleichnisse von der Hochzeit Matth. 22, 1—14; 25, 1—13 (vgl. Luc. 12, 35ff.), ferner Marc. 2, 19f. (= Matth. 9, 15; Luc. 5, 34f.); Joh. 3, 29 (Christus als Bräutigam, vgl. 2. Cor. 11, 2; Eph. 5, 22ff.); Weber, Jüd. Theol. ² S. 372. Vgl. auch noch 4. Esr. 10, 25ff. und Gunkel zur Stelle.

Hierfür ist das oben S. 371 über die Hochzeit Marduks mit der Sarpanîtu am Neujahrsfest Bemerkte zu beachten.

Eine wol aus der gleichen Quelle stammende Parallele zur Idee von der Hochzeit des Christus bietet die Hochzeit des gnostischen Σωτήρ mit der Σοφία (Achamoth), s. dazu Anz, Gnostic. S. 97. Desgleichen bildet die im Kultus im Frühling gefeierte Hochzeit des Zeus mit der Hera eine entsprechende Parallele.

1) S. zu demselben unten unter Mythen.
2) D. h. der Babylonier.
3) Vgl. zur Sache Böklen, Jüd.-christl.-pars. Eschatol. S. 115ff.
4) S. hierzu unten unter »Jenseitsvorstellungen« und vgl. unten im Gilgameš-Epos den Schluss von Tafel X.

Abgesehen von den im Vorstehenden erörterten mehr oder weniger sicheren Nachwirkungen der Gestalt Marduks speziell in den Gottes- und Christus-Vorstellungen des Alten und Neuen Testaments, haben sich auch noch in der israelitisch-jüdischen Sage eine Reihe von Reminiscenzen an die Gestalt des babylonischen Marduk erhalten, z. T. geradezu mit Beibehaltung des Namens Marduk (Bêl).

Hierher gehört in der späteren jüdischen Sage die Gestalt des Mardochai in der Esthergeschichte [1]), wo der ursprüngliche babylonische Nationalgott Marduk zu einem jüdischen Nationalhelden Mardochai geworden ist. Ebenso sind wol mit Winckler, Forsch. III S. 82 und oben S. 304 in die Gestalt und den Beinamen des Judas Makkabî Züge aus der Gestalt Marduks eingedrungen. Und so mögen noch in dieser und jener Gestalt dieser Litteratur des Spätjudentums Nachklänge des babylonischen Marduk vorliegen, ohne dass hier ausführlich dieser Frage nachgegangen werden kann.

Aus der älteren israelitischen Sage gehören hierher wahrscheinlich mancherlei Züge bei den Gestalten der Patriarchen-, Richter- und ältesten Königszeit, sofern hier bei der Auffassung und Darstellung dieser Personen Sonnenmythen und zwar speciell in der Nuance des Frühlingssonnengottes oder Morgensonnengottes von Einfluss gewesen sind, wofür wieder mit dem nötigen Vorbehalte (oben S. 365) auf Stucken, Astralmythen und Winckler, Gesch. Isr. II im Einzelnen verwiesen werden mag.

Zur Frage, ob etwa dem Namen Nimrod der Name Marduks zu Grunde liegt, s. unten beim Gilgameš-Epos.

Eine direkte Erwähnung des babylonischen Gottes Marduk unter der Form מְרֹדָךְ findet sich Jer. 50, 2, wo Merodach neben Bêl als Stadtgott von Babel erscheint. Hier liegt wol eine erst auf hebräischem Boden entstandene Ungenauigkeit vor [2]), insofern Bêl mit Merodach ja identisch ist (s. dazu oben). Unter dem Namen Bêl בֵּל (d. i. die babylonische Form für בעל, s. oben S. 354) wird Bêl-Marduk ferner noch erwähnt Jes. 46, 1 (hier neben Nebo, dem Stadtgott der Schwesterstadt von Babylon: Borsippa); Jer. 51, 44; Bel zu Babel (Dan. c. 14 der LXX); Epist. Jerem. 40 (vgl. auch ibid. 14 den Gott mit Schwert und Beil in der Rechten, womit wol ebenfalls Bêl-Marduk gemeint ist). Ebenso ist Bêl bei den Aramäern und Griechen die geläufige Form für Bêl-Marduk.

1) S. hierzu unten bei Ištar.

2) Allerdings bieten auch die assyr. Inschriften selbst schon ähnliches.

Eine teils auf absichtlicher Änderung, teils auf Verschreibung beruhende Entstellung des Namens Marduk liegt wahrscheinlich in dem Gottesnamen Nisrok (2. Kön. 19, 37 = Jes. 37, 38) vor. S. dazu oben Winckler S. 85 und auch bereits Cheyne, Isaiah (in Haupt's Bibelwerk) p. 114. Vgl. auch noch unten unter Nusku. Ebenso wird in dem Namen Šadrak des einen der Gefährten Daniels mit Kohler ZA. IV S. 50, dem Winckler, Altor. Forsch. III S. 47. 57 beipflichtet, eine Entstellung oder Verschreibung aus Marduk anzunehmen sein.

Sehr auffällig ist, dass 2. Kön. 17, 30, wo man eigentlich den Stadtgott von Babel, Bêl-Marduk, erwarten sollte, nicht dieser, sondern סֻכּוֹת בְּנוֹת als Idol der aus Babel nach Samarien verpflanzten Einwohner genannt wird. Eine völlig befriedigende Erklärung von Sukkôth Benôth ist bis jetzt noch nicht gefunden.

Wahrscheinlich an den Marduk-Tempel Esagil von Babylon und seinen Tempelturm Etemenanki, und nicht, wie meist angenommen wird, an den Nebo-Tempel Ezida in Borsippa, knüpft die Sage vom babylonischen Turmbau in Gen. 11 an. Es ist vielleicht auch nicht zufällig, sondern könnte für die Sage in Gen. 11 als weiterer Anknüpfungspunkt gedient haben, dass gerade von dem Tempelturm Etemenanki des Esagil-Tempels in Babylon bei Berichten über Wiederaufbau oder Restauration desselben wiederholt der Ausdruck gebraucht wird, dass man »seine Spitze den Himmel habe erreichen lassen«[1].

Übrigens sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass eine babylonische Parallelsage zu Gen. 11 nicht vorhanden ist, der früher (z. B. in G. Smith, Chald. Genesis S. 122) hierher gezogene Text K. 3657 vielmehr ganz anderen Inhalts ist.

Innerhalb babylonischer Personennamen findet sich Marduk-Merodach in 1) מְרֹדַךְ בַּלְאֲדָן = babyl. *Marduk-(a)bal-iddin* (Marduk gab einen Sohn) Jes. 39, 1, schlechtere Überlieferung בְּרֹאדַךְ בַּלְאֲדָן in der Parallelstelle 2. Kön. 20, 12. (Mardokempados des Ptolem. Kan.). — 2) אֱוִיל מְרֹדַךְ = babyl. *Amêl-Marduk* (Mann des Marduk) 2. Kön. 25, 27; Jer. 52, 31. — Vgl. ferner 3) מָרְדְּכַי (LXX *Μαρδοχαῖος*) im Buche Esther und als Personennamen Esr. 2, 2; Neh. 7, 7. — Der Name Bêl findet sich in בֵּלְשַׁאצַּר = babyl. *Bêl-šar-uṣur* (Bêl, schütze den König!).

1) S. Nabopol. I 38 = KB. III 2 S. 5 und Beitr. z. Assyr. III 548 Col. II 5.

Tamûz.

Babylonisches.

Dem Frühlingssonnengotte Marduk steht in seinem Wesen sehr nahe der in Babylonien heimische und von da erst zu den Phöniciern und weiter unter dem Namen Adonis zu den Griechen gewanderte Gott der Frühlingsvegetation *Tamûzu,* daraus (durch die Mittelformen **Taṷûzu,* **Ta'ûzu,* **Da'ûzu*) *Du'ûzu, Dûzu,* wie denn Tamûz ebenso wie Marduk als ein Sohn Ea's gilt (II R 56, 33). Die Bedeutung dieses aus dem Sumerischen stammenden Namens ist: echter Sohn (*aplu kênu,* sumer. *Dumuzi*), ursprünglich voller: echter Sohn der Wassertiefe (sumer. *Dumu-zi-abzu*), so benannt als Gott des durch das Süsswasser erzeugten und unterhaltenen grünen Pflanzenwuchses [1]). Die Gottheit erscheint bereits in den altbabylonischen Inschriften Gudea's und seiner Vorgänger aus Telloh, desgleichen in dem Adapa-Mythus aus dem Tell-Amarna-Fund [2]).

Der aus dem Phönicisch-Griechischen bekannte Tamûz-Adonis-Mythus, wonach Tamûz, der Gott der Frühlingsvegetation, im Hochsommer stirbt und beweint wird, ist auch bereits im Babylonischen seinen Hauptzügen nach vorhanden. So ist von der Trauer um den entschwundenen Tamûz bereits in dem erwähnten Adapa-Mythus die Rede. Desgleichen kennt das Gilgameš-Epos die Tamûz-Klage in der Anrede des Gilgameš an Ištar Tafel VI, 46 (KB. VI 1 S. 169): »Tamûz, dem Buhlen Deiner Jugend [3]), Jahr für Jahr bestimmtest Du ihm Weinen« (*bitakkû,* בכה). Solche Klagen auf den in die Unterwelt hinabsinkenden Tamûz, die auch schon den für den Adonis-Kultus so charakteristischen Vergleich des Tamûz mit einer rasch hinwelkenden Pflanze in verschiedenen Variationen enthalten, sind uns in mehreren an Tamûz gerichteten Hymnen erhalten [4]).

Um eine solche Tamûz-Klage handelt es sich nach der gewöhnlichen Annahme auch am Schluss der »Höllenfahrt der Ištar« [5]) KB. VI 1 S. 91, nach Jensen's neuerer Auffassung der Stelle würde dagegen nicht von einer Klage um den dahinsinkenden Tamûz,

1) Jensen KB. VI 1 S. 560.

2) S. dazu unten unter Mythen (Paradies).

3) Die Bezeichnung Buhle (*ḫâmer*) der Ištar wird Tamûz auch sonst wiederholt gegeben, so auch in Ištar's Höllenfahrt Rev. 47 = KB. VI 1 S. 91.

4) IV R 27 Nr. 1; IV R 30 Nr. 2 mit dem ergänzenden Duplikat Reisner, Hymnen Nr. 37.

5) S. dazu näher unten unter Mythen.

sondern von einem fröhlichen Flötenspiel desselben die Rede sein, in das auch die Klagemänner und Klageweiber einstimmen, denen sonst die Tamûz-Klage zukommt.

Eine Anspielung an das Adonis-Kästchen liegt vielleicht in den Worten des Hymnus IV R 30 Nr. 2 (nebst Duplikat): »In seiner Kindheit liegt er in einem versunkenen Schiff«[1]).

Auch für den doch wol auf ein semitisches אדון »Herr«[2]) zurückgehenden griechischen Namen Adonis des Tamûz liegt vielleicht bereits im Babylonischen selbst der Ursprung, insofern in den genannten Tamûz-Hymnen Tamûz wiederholt gerade den Namen *bêlu* »Herr« oder *edlu* »Mann, Held« führt.

Der vierte Monat des babylonischen Jahres, der *Tamûzu*, hat seinen Namen von dem in ihm in die Unterwelt hinabsinkenden Gotte Tamûz, erhält darum nach der in ihm stattfindenden Tamûz-Klage u. a. auch die Bezeichnung als »Monat der Flötenspielerinnen«[3])(?) oder als »Monat der Bezwingung des Tamûz«[4]).

Auch die Beziehung des Gottes Tamûz zum Eber war jedenfalls bereits in der babylonischen Sage vorhanden[5]).

Biblisches.

Im A. T. geschieht des babylonischen Tamûz-Kultes als einer bei den Israeliten eingerissenen Abgötterei ausdrücklich Ez. 8, 14 Erwähnung. Speciell ist daselbst die Rede von dem für den Tamûz-Kult charakteristischen Beweinen des Tamûz durch Klagefrauen.

---

1) *ṣiḫḫirûtušu ina elippi ṭebîtim ṣallum*; vgl. dazu Jensen in ZA. IV S. 272 f., wo derselbe einen Zusammenhang dieses *ṭebîtu* mit תבה, dem Wort für die Arche bei der Sintflut und für das Moseskästchen, in Erwägung zieht. Als Gegensatz zu dem genannten Satze fährt der Text fort: *rabbûtišu ina ebûri šallûma ṣallum* »erwachsen liegt er in der untergetauchten (d. i. so viel wie abgemähten?) Feldfrucht«.

2) Beachtenswert sind die offenbar phönicischen mit *Adûni*, *Adûnu* zusammengesetzten Eigennamen in assyrischen Geschäftsurkunden, wie *Adûni-ba'al*, *Adûni-ṭûri*, *Adûnu-apla-iddin*, *Adûnu-nâdin-aplu* *Adûni-iḫa* u. s. w., in denen für *Adûnu* z. T. kaum mehr mit einer blossen appellativischen Bedeutung auszukommen ist. S. zu diesen Namen Johns, Deeds III p. 37. 55. 238. *Adûni-ba'al* unter den Königssöhnen von Arvad Assurb. Rm. II 82 = KB. II S. 173, desgl. als Name eines Fürsten von Šiana Salm. Mon. II 94 = KB. I S. 173. *Adûna* als Name des Königs von ʿArka Tell-Amarna KB. V Nr. 79, Rev. 2; Nr. 119, 10.

3) *araḫ allanâti* V R 43, 20 ab. Auch in dem Texte aus der Arsacidenzeit ZA. VI S. 243, 34 ist von dem Weinen (*bikîtu*) im Monat Tamûz die Rede.

4) *araḫ kimitum Ta*[*mûzi*] Reisner, Hymn. S. 145, 13 b. Vom »Bezwingen« (*kamû*) des Tamûz ist auch in dem Tamûz-Hymnus IV R 30 mehrfach die Rede.

5) So war dem Gotte Ninib, dem der Monat Tamûz zugehört (IV R 33), das Schwein (*ḫumṣiru*) heilig. S. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 538 f., auch hinsichtlich des *Ḫabaṣirânu*-Sterns und des syrischen Monats Ḥezirân (= Sivan).

Auf die Tamûz-Klage, und zwar in Folge einer Vermengung des Tamûz mit Rimmôn-Hadad, geht wol sicher auch die »Totenklage *Hadad-Rimmôn's*« Sach. 12, 11 zurück [1]).

Aber der babylonische Tamûz-Kult ist zu den Israeliten, wol durch phönicisch-kanaanäische Vermittlung, gewiss schon viel früher als erst in dieser späteren Zeit des Exils gedrungen, nach verschiedenen Spuren, die er in der israelitischen Patriarchen- und sonstigen älteren Sage zurückgelassen hat [2]).

Für den Einfluss, den der Mythus von Tamûz-Adonis auf die Messias-Vorstellungen ausgeübt hat, s. im Vorhergehenden unter Marduk; ebenda auch über Gestalten der späteren jüdischen Sage, wie Mardochai [3]).

Nabû.

Babylonisches.

Der babylonische Gott *Nabû* ist von Haus aus der Lokalgott von Borsippa, der Schwesterstadt von Babylon. Sein Tempel daselbst hiess *E-zida* mit dem Tempelturm *E-ur-imin-an-ki* »Tempel der 7 Stufen (?) Himmels und der Erde« [4]). Und zwar ist Nabû möglicherweise ursprünglich dieselbe Gestalt wie Marduk und wurde erst sekundär von diesem differenzirt [5]). Entsprechend der politischen Machtstellung der Stadt Babylon erscheint Nabû dem Marduk untergeordnet und gilt demgemäss im babylonischen Göttersystem als Sohn Marduk's [6]).

1) S. hierzu auch noch unten unter Rammân (Hadad).

2) Eine Verfolgung dieser Spuren im Einzelnen kann an dieser Stelle nicht vorgenommen werden. Es sei dafür einstweilen wieder auf Stucken, Astralmythen und Winckler, Gesch. Isr. II verwiesen, allerdings wieder mit dem obigen (S. 365) Vorbehalt.

3) Zum Fortleben des babylonischen Tamûz-Kultes im heutigen Babylonien s. Eerdmans, Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes, Zeitschr. f. Assyr. IX (1894), S. 280—307.

4) Noch heute teilweise erhalten in der aus dem Trümmerhügel Birs-Nimrud hervorragenden Turmruine. Die daselbst von Rawlinson vorgenommenen Ausgrabungen liessen noch Farben an den einzelnen Etagen des Etagenturmes erkennen, die nach Rawlinson's Angaben (JRAS XVIII 18 ff.) folgende waren (von oben nach unten): silbern (Mond), dunkelblau (Merkur), weissgelb (Venus), golden (Sonne), rosenrot (Mars), braunrot (Jupiter), schwarz (Saturn). Vgl. zu dieser Sache weiter unten unter »Planeten« (im Abschnitt »das babylonische Weltbild«).

5) S. hierzu Tiele, Gesch. d. Rel. i. Alt. I S. 177 u. 188, Ztsch. f. Assyr. XIX S. 187. Besonders beachtenswert ist in dieser Hinsicht, dass unter Hammurabi der Tempel Ezida von Borsippa als ein Tempel Marduks erscheint: KB. III 1 S. 127.

6) Nabû ist jedenfalls auch zu verstehen unter dem »Sohne Bêl's«, der neben Bêl (Marduk) z. B. Sargon Ann. 261; Assurb. Rm. Col. III 112 = KB. II S. 187; Nabon. V R 63 Col. I 13 = KB. III 2 S. 115; Nabonid-Stele IX 43 = MVAG. 1896 S. 37 genannt wird.

Der Name *Nabû*, contrahiert aus älterem, daneben noch vorkommendem, *Na-bi-u*, ist wol sicher semitisch (von *nabû* נבא rufen, verkünden, nennen)[1]), somit wol verwandt mit dem hebräischen נָבִיא und wie dieses wahrscheinlich eigentlich »Sprecher, Verkünder« bedeutend[2]) und zwar wol im Sinne von »Verkünder des Schicksals«.

Seiner Naturbedeutung nach ist auch Nabû ursprünglich vielleicht Sonnengott, doch tritt dies in der babylonischen Mythologie kaum mehr hervor.

In einem späteren Texte aus der Arsacidenzeit wird der Marduk-Tempel Esagil in Babylon als das »Haus des Tages« (*bît urri*) bezeichnet, in welches beim Wintersolstiz die »Töchter von Ezida« übersiedeln »um die Tage zu verlängern«, während der Nabû-Tempel Ezida in Borsippa als das »Haus der Nacht« (*bît mûši*) bezeichnet wird, in welches beim Sommersolstiz die »Töchter von Esagil« übersiedeln »um die Tage zu verkürzen« (s. ZA. VI S. 228. 241). Demnach scheint man, wenigstens in späterer Zeit, Nabû als Gott der dunklen Jahreshälfte im Gegensatz zu Marduk als Gott der lichten Jahreshälfte aufgefasst zu haben[3]). Daraus aber, wie von Winckler geschieht, zu schliessen, dass Nabû eigentlich und ursprünglich der Herbstsonnengott sei, geht doch wol nicht an.

Planetarisch ist Nabû mit dem Planeten Merkur verknüpft[4]), weshalb dieser Planet bei den Griechen durch den dem babylonischen Nabû gleichgesetzten Gott Ἑρμῆς bezeichnet wurde, bei den Römern entsprechend durch Mercurius. Die eventuelle solare Bedeutung hätte bei Nabû dann wol als primär zu gelten, die planetare erst als sekundär.

Von den mancherlei Wesenseigenschaften, die Nabû anhaften, tritt besonders charakteristisch hervor die Eigenschaft Nabû's als Schreiber[5])-Gott. Dieser Charakter kommt ihm sowol zu als Gott und Schutzpatron der Schreibkunst und damit aller durch dieselbe vermittelten Wissenschaft, wie als göttlichem Schreiber, der die Schicksalstafeln schreibt und dadurch auch der Gott ist, der in

---

1) Zur Annahme, dass es sich hier nur um eine semitische Volksetymologie handele, liegt wol kaum Veranlassung vor.

2) Übrigens macht es die Schreibung *na-a-bu-u* II R 57, 20 c des Gottes Ninib als Nabû wahrscheinlich, dass die Form *Nabiu*, *Nabû* als *ḳâtil* = *Nâbiu* aufzufassen ist, nicht etwa als *ḳaṭîl* = *Nabîu*. Andererseits spricht נְבוֹ für kurzes *a*.

3) Für eine Verbindung des Nabû mit der Winterzeit kann auch noch geltend gemacht werden, dass er mit dem Tierkreisbild des Steinbocks (Ziegenfisch) verknüpft wird (V R 46, 38 ab, vgl. Jensen, Kosmol. S. 74. 148).

4) So auch noch bei den Harraniern und Mandäern, bei denen sich auch der babylonische Name für den Merkur als נבו und (mand.) ענבו erhalten hat.

5) Das gewöhnliche assyrische Wort für den Schreiber lautet *tupšarru*, womit doch wol sicher טפסר Jer. 51, 27; Nah. 3, 17 zusammenzustellen ist. Die Zusammenstellung wird, hinsichtlich des Dentals, auch gestützt durch das sabäische דפ, wol = Tafel, auf Gl. 1053 (s. hierzu Hommel, Aufs. und Abh. S. 141). Übrigens besteht sehr wol die Möglichkeit, dass schon für das Assyrische selbst das Wort für Tafel und Tafelschreiber anstatt *duppu*, *dupšarru* oder *tuppu*, *tupšarru* vielmehr als *ṭuppu*, *ṭupšarru* anzusetzen ist.

erster Linie die Schicksale bestimmt. So führt Nabû die Epitheta »Träger der Schicksalstafel der Götter« [1]), »Schreiber des Alls« [2]), »Schreiber von Esagil« [3]). Er ist der Gott, »der den Tafelstift hält, den Schreibschaft ergreift« [4]), »der die Aufsicht führt über die Gesammtheit von Himmel und Erde, die Tafel hält, den Stift der Schicksalstafel ergreift, die (Lebens)tage verlängert« u. s. w. [5]) In einem Hymnus auf Nabû sagt Assurbanipal: »mein Leben ist vor Dir geschrieben« [6]), und Šamaššumukîn schreibt auf einer seiner Steleninschriften: »(Wer meine Stele entsprechend ehrt), dessen Lebenstage möge Nabû, der Tafelschreiber von Esagil, zu langer Dauer auf seiner Tafel aufschreiben« [7]). Nebukadnezar bittet: »O Nabû, ... auf Deiner unabänderlichen Tafel, die festsetzt den Grenzkreis Himmels und der Erde, verkünde Länge meiner Tage, schreib auf Nachkommenschaft!« [8]) Ähnlich Antiochus Soter: »O Nabû . . . mit Deinem hehren Griffel, der festsetzt den Grenzkreis Himmels und der Erde, möge durch Deinen heiligen Ausspruch festgesetzt werden mein Heil!« [9]) — Umgekehrt ist als Fluch die Verwünschung üblich, dass Nabû, der Schreiber von Esagil, die langen Tage Jemandes verkürzen möge [10]).

Der Charakter Nabû's als Schreibergott hat sich, abgesehen vom Judentum (s. dazu unten), auch sonst noch über das babylonische Altertum hinaus lebendig erhalten. So wird noch im Mandäischen Nbu, der auch dort noch der Planet Merkur ist, als der »Schriftkundige und Weise« bezeichnet (Brandt, Mand. Rel. S. 74 Anm. 2; S. 182). Ebenso galt noch bei den Arabern der Planet 'Utârid (Merkur) als der »Stern des Schreibers«, Hommel, Aufs. u. Abh. S. 380 Anm. 1. Nach ebenda S. 149 u. 157 wäre übrigens der babylonische Nabû in den südarabischen Inschriften als Anbâj vorhanden, mit welch letzterer Form die mandäische Form ענבי für Nebo

1) *nâš tupšîmât ilâni* King, Magic Nr. 22, 3 u. ö.

2) *tupšar gimri* Sarg. Cyl. 59; Assurb. Rm. III 121 Var. = KB. II S. 187 Anm. 6 u. ö.

3) IV R 48, 12 b u. ö.

4) *tâmeḫ ḳân tuppi âḫizu ḳât kami* Adadnir. III (= KB. I S. 193), ähnlich ZA. IV S. 237, 36. — Als Tafelstift ist wol auch das Symbol, ein 3-kantiger (?) Stab, aufzufassen, das an Stelle von Nabû in den Darstellungen der Götter auf baylonisch-assyrischen Stelen, so auf der Asarhaddon-Stele vom Sendširli, üblich ist. Dass dieses Emblem sicher Nabû zugehört, folgt, wie Hommel, Aufs. und Abh. S. 442 f. zeigt, aus der Reihenfolge der Götter auf der Sanherib-Inschrift von Bavian verglichen mit den zugehörigen Götteremblemen (die Vergleichung beider Reihen an und für sich stammt von v. Luschan, Ausgr. in Sendš. S. 21 ff.).

5) *pâḳid kiššat šamê u erṣitim tâmeḫ lê'i ṣâbit ḳân tup šîmâti murrik ûmê* V R 52 Unterschrift.

6) *balâṭija ina pânika šaṭir* K. 1285, veröff. Craig. Rel. Texts I 5 f.

7) Lehmann, Šamaššumukîn II 11.

8) Neb. Bors. II 23 ff. (= KB. III 2 S. 55).

9) V R 66 Col. II 15 = KB. III 2 S. 139.

10) Z. B. Strassm. Neb. 247, 19; 368, 9.

verglichen werden könnte. Über den dem babylonischen Nabû entsprechenden armenischen Schreibergott Tiur s. Jensen, Hittiter S. 186.

So ist auch unter dem »König der Götter Himmels und der Erde«, unter dessen Vorsitz am Neujahrsfeste in dem Schicksalsgemache in Babylon die Geschicke für das neue Jahr bestimmt werden [1]), entgegen der früheren Ansicht wenigstens ursprünglich wol Nabû, nicht Marduk zu verstehen [2]), wenn auch, wie dies der Zusatz »Herr der Götter« nahe zu legen scheint, man später und so auch zur Zeit Nebukadnezar's, diese Rolle Marduk, anstatt Nabû, zuschrieb [3]).

Begünstigt konnte diese Zuteilung der Rolle des Schicksalsbestimmers an Marduk dadurch werden, dass dieser als der Stadtgott von Babel überhaupt als der oberste Gott erschien und dass ferner im babylonischen Schöpfungsepos gerade Bêl-Marduk die Schicksalstafeln an sich reisst und das Schicksalbestimmen in Ubšugina für sich in Anspruch nimmt.

Wie also aus dem Vorstehenden hervorgeht, ist im Babylonischen die Vorstellung vorhanden, dass Nabû eine Tafel führt, auf der er sowol die Schicksale des Weltalls, wie die des einzelnen Menschen aufschreibt, speziell das Leben des letzteren. Diese Tafel, auf der das »Leben« der Menschen aufgezeichnet wird, ist wol identisch mit der »Tafel der Gnade« oder »Tafel der guten Werke« (*tuppu damiḳti*), von der IV R 11, 48b gesagt wird, dass auf sie geschrieben werden soll. Andererseits kennt der Babylonier eine Tafel, auf welcher die Sünden der Menschen aufgezeichnet werden. Der Wunsch des frommen Beters geht dahin, dass diese Tafel seiner Sünden vernichtet werden möge [4]).

Im Anschluss an die vorstehenden Ausführungen über Nabû

---

1) Neb. II 54ff. = KB. III 2 S. 15: Du-azag, den Ort der Schicksalsbestimmer in Ubšugina, dem Schicksalsgemache, worinnen am Zagmuk, am Neujahr, am 8. (und? oder: bis zum?) 11. Tage der »König der Götter Himmels und der Erde«, der Götterherr, sich niederlässt, die Götter Himmels und der Erde ehrfürchtig auf ihn achten (?) und gebückt vor ihm stehen, ein Loos (*šîmtu*) langdauernder Tage zum Loose meines Lebens bestimmen.

2) Dies legt auch schon der Vergleich mit Neb. Grot. I 34 = KB. III 2 S. 33 und Neb. V R 34 Col. I 50 = KB. III 2 S. 41, ebenso KB. III 2 S. 47 Z. 31 nahe, wo der Titel »König der Götter Himmels und der Erde« allem Anschein nach von Nabû, nicht von Marduk, gebraucht wird.

3) Dieses Schwanken zwischen Nabû und Marduk in der Zuteilung der Rolle des Schicksalsbestimmers würde sich ganz einfach erklären bei der Annahme, dass Nabû und Marduk ursprünglich identisch waren und erst sekundär in zwei Gottheiten gespalten wurden. S. dazu oben S. 399 Anm. 5.

4) Ritualtaf. Nr. 26, Col. III 3ff. (Zimmern, Beiträge S. 125): Der König soll . . . also sprechen: Es werde zerbrochen die Tafel meiner Sünden! u. s. w. Šurpu IV 58f. (ibid. S. 23): Die Tafel seiner (scil. des Gebannten) Sünden, seiner Übertretungen, seiner Missetaten, seiner Bannsprüche, seiner Verwünschungen werde in's Wasser geworfen!

als himmlischen Schreiber und Schicksalsbestimmer und die göttlichen Tafeln, die man sich über die Menschen geführt dachte, sei darauf hingewiesen, dass in der babylonischen Weltanschauung seit Alters der Gedanke eine grosse Rolle spielt, dass das Schicksal der Menschen, speciell auch das der Könige, von alten Zeiten her festgesetzt ist. So heisst es nicht nur zahllose Male in den babylonischen und assyrischen Königsinschriften seit der ältesten Zeit bis in die jüngste Zeit, dass der und der König von den Göttern zur Herrschaft über das Land berufen [1]), von ihnen ausersehen [2]) worden sei, z. T. auch mit dem Zusatz, dass schon in seiner Kindheit [3]), im Mutterleibe [4]) (*ina libbi ummišu* oder *ina šasurri agarinni*), der König durch die Götter zur Regierung bestimmt worden sei, sondern es wird wiederholt auch gesagt, dass schon vor Alters, vor fernen Tagen (*ultu ullâ* [5]), *ultu ûmê rûkûti*), solche göttliche Bestimmung des Königs zur Herrschaft erfolgt sei [6]). Vgl. hierzu weiter das oben S. 381 f. über die Königsberufungssage im Babylonischen Ausgeführte.

Mit dem Charakter Nabû's als Schreiber unter den Göttern hängt es aufs engste zusammen, dass er auch als der Schutzpatron der Schreibkunst gilt, wie denn in den Unterschriften zu den Thontafeln aus der Bibliothek Assurbanipals der Inhalt der Tafeln von Assurbanipal als »Weisheit Nabû's« bezeichnet wird, und der König sich rühmt, von Nabû und Tašmêt, der Gemahlin Nabû's, das Verständnis für die Tafelschreibekunst verliehen bekommen zu

---

1) term. techn. *nabû* נבא, oder noch voller *nabû šumu* oder *nabû zikru* Jem. mit Namen berufen, entsprechend hebr. קרא und קרא בשם פ' im Sinne von Jem. zu etwas berufen, speciell von den von Jahve Berufenen gebraucht. Der König selbst ist danach der *nibittu* »der Berufene« der und der Götter.

2) term. techn. *uttû* ausersehen, auserwählen; der König heisst danach der *itûti* ... *ilâni* der Ausersehene, Auserwählte... der Götter, z. B. Nebuk. V R 34 Col. I 8 = KB. III 2 S. 39 (wo aber die Übersetzung entsprechend zu ändern ist). Daneben wird wiederholt auch *idû* (ידע) in diesem Sinne gebraucht, so Assurb. Rm. II 123 = KB. II S. 177; Salm. Mon. 12 = KB. I S. 153; ZA. V S. 67, 26, entsprechend hebr. ידע von göttlicher Erwählung Jer. 1, 5; Am. 3, 2 und dem neutest. *γινώσκειν, προγινώσκειν* in diesem Sinne.

3) So im Eingang der beiden Steinplatteninschriften Adadnirâris = KB. I S. 189. 191.

4) So Assurb. Rm. I 5 = KB. II S. 153; Nabon. V R 64, 4a = KB. III 2 S. 97; Sanh. Lay. 38, 3; Asarh. Rm. 284, 8 (Winckler, Altor. Forsch. II 18).

5) מעלם, möglicherweise auch etymologisch verwandt.

6) So von Bêlkapkapu in der Inschrift Adadnirâri's III KB. I S. 191, Z. 27, von Samsi-Adad KB. I S. 177, Z. 30, von Assurbanipal Rm. I 3 = KB. II S. 153, vgl. auch das oben S. 383 über die Prophezeihung in Bezug auf Assurbanipal als Rächer der Nanaia Bemerkte; von Nabonid V R 65 Col. I 27 = KB. III 2 S. 111.

haben. Desgleichen begreift sich von Nabû, dem Schreiber und Schicksalsbestimmer, aus leicht seine Rolle als Orakeldeuter[1]).

Neben dieser Haupteigenschaft Nabû's als Schreibergott treten andere viel weniger hervor. Zu erwähnen wäre von solchen noch etwa, dass Nabû wiederholt auch als Vegetationsgott erscheint.

Als Gemahlin des Nabû wird meistens die Göttin Tašmêt genannt, öfter aber auch Nanâ, neben der dann noch Tašmêt als »die grosse Braut« besonders aufgeführt wird[2]).

Biblisches.

Die Nachwirkung der Gestalt des babylonischen Nabû im A. T. und im späteren Judentum ist mannigfacher Art. Zunächst kommt hier wieder für die ältere israelitische Sage die Möglichkeit in Betracht, dass bei verschiedenen Gestalten der Patriarchengeschichte, wie auch der »Richter«- und ersten Königszeit, gerade Züge des babylonischen Nabû zu Grunde liegen könnten[3]). Zu einer eingehenden Erörterung dieser schwierigen Fragen ist hier aber nicht der Ort.

Deutlicher und sicherer tritt dagegen der Einfluss zu Tage, den die Gestalt Nabû's als Schreibergott auf das spätere Judentum ausgeübt hat[4]). So ist bereits in Ez. 9f. in dem Mann in Linnenkleidung mit einem Schreibzeug an seiner Seite inmitten der 6 anderen Männer deutlich der babylonische Planeten- und Schreibergott Nabû als einer der 7 Planetengottheiten zu erkennen[5]). Auch der Zug, dass hier der Schreiberengel die zum Leben Prädestinirten durch ein Zeichen seines Griffels bezeichnet, wird bereits zur übernommenen Tradition von Nabû gehören, der ja gerade in dieser Eigenschaft als Schreiber des Schicksals der Gesammtheit, wie der einzelnen Menschen, charakteristisch hervortritt. — In den späteren jüdischen Schriften ist diese Figur eines himmlischen Schreibers eine bekannte Grösse, s. besonders slav. Hen. 22, 11ff.[6]), wobei die

1) Vgl. die charakteristische Stelle bei Assurb. Rm. Col. III 121 und Variante = KB. II S. 187.

2) So Šurpu 156f.

3) Weitgehende Aufstellungen in dieser Hinsicht wieder bei Winckler, Gesch. Isr. II und Altor. Forsch. III 1 ff.; vgl. auch oben S. 224, wobei jedoch Winckler hier überall von der oben S. 400 als nicht ohne Weiteres zutreffend bezeichneten Voraussetzung ausgeht, dass Nabû bei den Babyloniern die Sonnengottheit der mit dem Herbst beginnenden winterlichen Jahreshälfte gewesen sei.

4) Vgl. für das Folgende Gunkel, der Schreiberengel Nabû im A. T. und im Judentum, Archiv f. Rel. Wissensch. I S. 294—300.

5) Vgl. hierzu unten unter »Planeten« (im Abschnitt »Babyl. Weltbild«).

6) Äth. Hen. 89, 61 ff. wird das Amt eines himmlischen Buchführers speciell

Frage offen bleiben muss, ob hier ausschliesslich der babylonische Nabû, oder gleichzeitig auch der ägyptische Dḥuti (Thot) als Vorbild mitgewirkt hat. Speciell wird in dem spätjüdischen Schriften die Rolle des himmlischen Schreibers gerne auf verschiedene Gestalten übertragen, wie Esra: 4. Esr. 14, 50, und besonders auf Henoch: äth. Hen. 12, 3f.; 15, 1; 92, 1 [1]).

Wie diese Vorstellung von einem himmlichen Schreiber in der Hauptsache auf den babylonischen Nabû zurückgeht, so hat das gleiche wol auch zu gelten von den himmlischen Tafeln und Büchern, die z. T. schon im A. T., besonders aber im späteren Judentum und von da aus auch im N. T. eine wichtige Rolle spielen, und die in den oben erwähnten babylonischen Vorstellungen ihre genaue Parallele haben. Dahin gehört 1) das Buch der Lebenden (Buch des Lebens), das von Gott im Himmel geführt wird, in welchem die Gerechten aufgezeichnet und die Sünder gestrichen werden Ex. 32, 32f.; Jes. 4, 3; Mal. 3, 16; Ps. 69, 29; Dan. 12, 1; Hen. 47, 3; 104, 1; 108, 3 (vgl. 103, 2); Jubil. 30, 20ff. (hier als Gegensatz: das Buch derer, die umkommen werden); Apoc. Eliae 4, 2; 14, 5; Luc. 10, 20; Phil. 4, 3; Apoc. Joh. 3, 5; 13, 8 [2]); 17, 8 [2]); 20, 12. 15; 21, 27 [3]), 2) die hiermit eng verwandte Vorstellung von dem Buch der guten und bösen Taten (Gerichtsbuch), das im Himmel über die Menschen geführt wird Jes. 65, 6; Neh. 13, 14; Dan. 7, 10; Hen. 81, 4; 89, 61ff. 68. 70; 90, 17. 20; 97, 6; 98, 7f.; 104, 7; 108, 7ff.; Apoc. Bar. 24, 1 [4]);

---

durch Michael ausgeübt, der auch sonst öfter die Rolle des Hermes (Nebo) spielt, vgl. Lueken, Michael S. 28, 56, 79.

1) Doch ist bei Henoch zu beachten, dass bei diesem der Titel »Schreiber« auch von dem Prototyp des Henoch, Enmeduranki, herrühren kann, da gerade Enmeduranki die göttlichen Tafeln von Šamaš erhält. S. dazu unten unter »Urväter«, auch betreffs der »himmlischen Tafeln« in Hen. 81, 1f. u. s. w.

2) Hier mit dem Zusatz der bereits vor der Weltschöpfung erfolgten Eintragung in das Buch des Lebens.

3) Etwas verschieden davon ist das Bild, das Hebr. 12, 23 zu Grunde liegt. — Nach Lidzbarski, Ephem. f. semit. Epigr. I 166f. liegt wahrscheinlich auch auf der daselbst besprochenen punischen Grabinschrift aus dem 2.—3. Jahrh. v. Chr. der Gedanke vor, dass die Götter den Namen des Verstorbenen »am Anfang« für alle Zeiten aufgeschrieben haben.

4) Hier stehen die Schriften, in denen die Sünden der Sünder aufgeschrieben sind, im Gegensatz zu den Vorratskammern, in denen die Gerechtigkeit der Gerechten aufgespeichert ist. Vgl. zur letzteren Vorstellung noch ibid. 14, 12; Matth. 5, 12 (= Luc. 6, 23); Matth. 6, 20 (= Luc. 12, 33); Matth. 19, 21 (= Marc. 10, 21; Luc. 18, 22); 1. Tim. 6, 19; 4. Esr. 7, 77; Weber, Jüd. Theol. [2] S. 305f.; Dalman, Worte Jesu I S. 169f. Im letzten Grunde wird diese Idee von dem Sammeln eines Schatzes guter Werke im Himmel (bei Gott) bis auf den Gerichtstag doch nur eine Variante sein zu derjenigen von dem Buche des Lebens bezw. dem Buch der guten Taten. Vgl. übrigens auch Weber a.

Apoc. Eliae 3, 13 ff.; 11, 1 ff.; Apoc. Joh. 20, 12; Weber, Jüd. Theol.[2] S. 242. 282 f.; Dalman, Worte Jesu I S. 171[1]).

Anderer Art scheinen dagegen Bücher zu sein wie die 4. Esr. 6, 20; Apoc. Joh. 5, 1 genannten.

In diesen Zusammenhang dürfte doch auch wol die Schuldschrift (χειρόγραφον) gehören, die Gott beim Tode Christi auslöschte und ans Kreuz heftete Col. 2, 14. Ferner ist daran zu erinnern, dass die ganze Rechtfertigungslehre bei Paulus nicht sowol an den Begriff der Rechtfertigung in den späteren Schriften des A. T.'s unmittelbar anknüpft, vielmehr an die zu jener Zeit im Judentum geläufigen Vorstellungen dieser Art, in denen gerade die Idee der himmlischen Buchführung eine beherrschende Stellung einnahm. S. dazu Wernle, Anfänge unserer Religion S. 185 ff.

Weiter ist im Anschluss an das Vorhergehende wahrscheinlich, dass überhaupt die Anschauung von der göttlichen Prädestination, die schon in späteren Stellen des A. T.'s, besonders aber im Judentum und im N. T. hervortritt, in der babylonischen Mythologie und Astrologie ihre Wurzeln hat. Hierher gehört aus dem A. T. wahrscheinlich bereits der Gedanke der Erwählung Israels[2]), der sich zuerst im Deuteronomium findet und von da an ein Lieblingsgedanke der Prophetie bleibt; desgleichen die Erwählung einzelner Lieblinge Jahve's, wie die Erzväter, Mose, David, Salomo u. a.[3]). Mit grösserer Sicherheit ist hierher zu ziehen die göttliche Ausersehung und Vorherbestimmung Einzelner zu ihrem Berufe schon vor ihrer Geburt, so bei Jeremias (Jer. 1, 5); ähnlich die Berufung des ʿEbed-Jahve Jes. 49, 1. 5; vgl. auch Gal. 1, 15 von der Aussonderung des Paulus schon von Mutterleibe an. Von einem Buche Jahve's, in welchem die Lebenstage des Einzelnen schon vor dessen Geburt aufgezeichnet sind, scheint auch an der etwas lädirten Stelle Ps. 139, 16 die Rede zu sein.

Aus dem N. T. kommen hier die bekannten Stellen in Betracht, an denen die Rede ist von Gottes Vorsatz (πρόθεσις) Eph. 1, 9. 11; 3, 11[4]); Rom. 8, 28; 9, 11; 2. Tim. 1, 9; — Vorausersehung (πρόγνωσις) Rom. 8, 29; 1. Petr. 1, 20[5]); 1, 2; Act. 2, 23; —

---

a. O. S. 278 f. über den engen Zusammenhang zwischen »Gerechtigkeit vor Gott« und »Verdienst« im Judentum.

1) Besonders interessant im Hinblick auf den Zusammenhang mit dem Babylonischen ist die von Dalman daselbst angeführte Notiz, dass nach Jochanan (um 260) drei Verzeichnisse für Gerechte, Gottlose und Mittelmässige geführt werden, in welche zu Neujahr, wie es scheint, die Namen immer wieder neu eingetragen werden.

2) Vgl. zur Sache Smend, Alttest. Rel.gesch.[2] S. 293 ff.

3) Vgl. Smend a. a. O. S. 103 f.

4) Hier πρόθεσις τῶν αἰώνων Plan der Weltzeiten.

5) Christus vor Grundlegung der Welt von Gott vorausersehen.

beschlossenem Willen (*ὡρισμένη βουλή*) Act. 2, 23; ähnlich Luc. 22, 22; Luc. 7, 30; Act. 4, 28; 20, 27; Eph. 1, 9 u. s. w.; — Vorausbestimmung (*προορισμός*) sowol des messianischen Werkes 1. Cor. 2, 7 [1]); Act. 4, 28, wie des Schicksals der einzelnen Menschen Rom. 8, 29f.; Eph. 1, 5. 11. — Desgleichen gehören hierher die zahlreichen Stellen, an denen von einer Berufung (*κλῆσις*) und Erwählung (*ἐκλογή*) der Menschen durch Gott die Rede ist, insbesondere, insofern diese Erwählung bereits in der Urzeit (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*) angesetzt wird Eph. 1, 4. Ähnlich ist auch der Gedanke Matth. 25, 34; 4. Esr. 6, 5; 7, 70; 8, 52. Vgl. ferner Ass. Mos. 12, 4ff.; Jubil. 2, 20. Speciell gehört hierher auch noch die Anschauung des Judentums und Urchristentums, dass die Zeiten von Gott im Voraus gezählt sind, dass der Weltlauf von ihm prädestinirt ist [2]). S. hierzu schon Winckler oben S. 317 und s. weiter unten unter »Weltjahr« (im Abschnitt »Babyl. Weltbild«).

Direkt als babylonischer Gott wird Nabû im A. T. Jes. 46, 1 erwähnt unter der Form נְבוֹ LXX *Ναβω*. Die Zusammennennung an dieser Stelle, an der von dem Fall Babels die Rede ist, mit Bêl entspricht durchaus dem Tatbestande, indem ja Bêl-Marduk der Stadtgott von Babel und Nabû derjenige von Borsippa, der Schwesterstadt Babels, war.

Als sehr wahrscheinlich ist anzunehmen, dass auch der Berg *Nebô* im Ostjordanland Deut. 32, 49; 34, 1 von dem babylonischen Gotte Nabû seinen Namen hat. Und dasselbe könnte auch für die beiden Städte Namens *Nebô* im Ostjordanland und in Juda, welch letzere vielleicht identisch ist mit der Priesterstadt *Nob*, in Betracht kommen. Sicheres lässt sich in dieser Hinsicht nicht ausmachen. Träfe die Combination, auch nur für den Berg Nebô, zu, so würde dies natürlich eine frühzeitige Ausdehnung des Nabû-Kultes bis nach Palästina erweisen, die ja auch aus anderen Erwägungen heraus durchaus nicht unwahrscheinlich ist.

Von babylonischen Eigennamen, die als eines ihrer Elemente den Namen Nabû's enthalten, finden sich im A. T. 1) der Königsname נְבוּכַדְרֶאצַּר, weniger gut נְבוּכַדְנֶאצַּר und נְבוּכַדְנֶצַּר = babylonisch *Nabû-kudurri-uṣur* mit der Bedeutung »Nabû, schütze meine Grenze!«; ferner die Namen 2) נְבוּזַרְאֲדָן 2. Kön. 25, 8ff.; Jer. 39, 9ff. = babyl. *Nabû-zêr-iddina* d. i. »Nabû hat Samen (Nach-

1) Hier mit dem Zusatz: vor allen Zeiten (*πρὸ τῶν αἰώνων*).
2) Vgl. Gunkel zu 4. Esr. 4, 37.

kommenschaft) gegeben«; 3) נְבוּשַׁזְבָּן Jer. 39, 13 = babyl. *Nabû-šêzibanni* d. i. »Nabû, rette mich!«. Dagegen beruht der angebliche Name 4) סַמְגַּר־נְבוּ Jer. 39, 3 wol sicher auf einer Textverderbnis. Endlich ist 5) עֲבֵד נְגוֹ Dan. 1, 7 u. s. w. sicher Verderbnis oder tendenziöse Entstellung für ein עֲבֵד נְבוֹ »Knecht Nebo's«.

Dagegen sind die durch griechische Schriftsteller in der Form Nabonassar, Nabopolassar, Nabonid überlieferten babylonischen Königsnamen Nabû-naṣir, Nabû-apal-uṣur, Nabû-na'id im A. T. nicht vertreten.

Ninib.

Babylonisches.

Wieder eine andere Erscheinungsform des Sonnengottes ist der Gott *Ninib.* Diese auch jetzt noch nicht ganz feststehende, aber doch sehr wahrscheinliche Lesung des NIN. IB geschriebenen Gottesnamens war lange streitig. Insbesondere wurde dafür vielfach eine Lesung *Adar* beliebt, für die aber kein irgendwie sicherer Anhaltspunkt vorliegt [1]).

Auch über die genauere Phase, die Ninib als Sonnengott repräsentirt, herrscht noch Meinungsverschiedenheit. Während früher Ninib allgemein für den Gott der Süd- und Sommersonne gehalten wurde, eine Ansicht die neuerdings auch Winckler [2]) wieder mit Energie vertritt, macht Jensen [3]) gute Gründe dafür geltend, dass Ninib von den Babyloniern speciell als die Ostsonne aufgefasst wurde. Und zwar scheint Ninib diesen seinen Namen speciell gerade als die Ostsonne zu führen, während er als Gegenstück dazu, als Westsonne, den Namen *Maš* trägt [4]).

Auch über den planetarischen(?) Charakter Ninibs herrscht noch Meinungsverschiedenheit. Während manche [5]) für die ältere Zeit,

---

1) S. hierzu Jensen, Kosmol. S. 457 ff. Der Gottesname אדרמלך 2. Kön. 17, 31, der hauptsächlich für die Annahme eines babylonischen Gottes Adar geltend gemacht wurde, ist möglicherweise mit Jensen, Zeitschr. f. Assyr. XIII S. 333 in אדדמלך = *Adad-malik* zu ändern (vgl. auch oben S. 84, Anm. 2; jedenfalls beweist er nichts für einen babylonischen Gott Adar. S. auch noch Winckler oben S. 84 Anm. 1.

2) Z. B. Gesch. Isr. II S. 79 und anderwärts.

3) Kosmol. S. 457 ff.

4) S. Jensen in KB. VI 1 S. 537 f.

5) So namentlich Hommel, Aufs. u. Abh. S. 377 f. (= Ausland 1891 S. 383) und S. 446 ff. und darnach Winckler in Altor. Forsch. II, Gesch. Isr. II und anderwärts.

d. h. die Zeit etwa bis auf Assurbanipal, Ninib(?)-Kêwân[1]) für den Planeten Mars erklären und ihn erst später in Folge einer eingetretenen Vertauschung mit Nergal zum Saturn werden lassen, halten andere[2]) dafür, dass unter Ninib(?)-Kêwân auch für die ältere babylonisch-assyrische Zeit stets nur der Saturn zu verstehen sei[3]).

Ausser seiner planetarischen(?) Eigenschaft hatte Ninib aber auch eine Beziehung zu einem bestimmten Fixstern, dem »Pfeilstern« (*kakkab mešrê*, KAK. SI. DI) der Babylonier[4]). Zwar steht es noch nicht ganz fest, welcher specielle Fixstern dieser »Pfeilstern« war, doch kann nach allen Angaben eigentlich nur entweder der Prokyon[5]) oder der rötliche Stern Beteigeuze[6]) (Ibṭ-al-Ǧauzâ') im Orion in Betracht kommen. Ist letzteres der Fall, so läge die Annahme nah, dass die Babylonier in dem ganzen Sternbild Orion den Gott Ninib erblickt hätten[7]). Dies würde sehr gut dazu passen, dass gerade Ninib (neben Nergal) als Kriegs- und Jagdgott der Babylonier in hervorragendem Maasse hervortritt. Doch erscheint Ninib neben diesem seinem kriegerischen Charakter auch als gnädiger, schützender, von Bann und Krankheit heilender, Sünde vergebender, Fürbitte einlegender Gott[8]).

Von sonstigen Eigenschaften des Gottes Ninib sei besonders noch hervorgehoben, dass er auch als Flurengott gilt[9]). In dieser Eigenschaft steht er sehr nahe einem Gotte *Ningirsu*, dessen Gestalt später fast ganz in Ninib aufgegangen zu sein scheint.

Seinem ursprünglichen Lokalkulte nach gehört Ninib nach Nippur. Er ist der Sohn des Bêl von Nippur.

Erwähnt sei noch, dass Ninib einen Beinamen führt, der

---

1) Ob der Planetengott *Kaiamânu*, *Kaimânu*, später gesprochen *Kaiwânu* (assyr. Stamm כון entsprechend hebr.-aram.-arab. קום), woraus biblisch כֵּיוָן (so zu lesen statt כִּיּוּן), syr. ܟܐܘܢ, arab.-pers. كَيْوَان, wirklich Ninib entspricht, ist jedoch nicht so sicher, wie meist angenommen wird.

2) So vor allem Jensen, Kosmol. u. anderwärts.

3) S. weiter hierzu unten unter »Planeten« (Abschnitt »Babyl. Weltbild«).

4) S. Jensen, Kosmol. S. 150.

5) So Hommel, Aufs. und Abh. S. 419 (= Ausland 1892 S. 90).

6) So neuerdings Jensen, dem Kugler auf Grund von Berechnungen zustimmt, während Jensen früher die Identität des *kakkab mešrê* mit dem Antares verfocht.

7) Vgl. auch Stucken, Astralmythen S. 28 f., der beachtenswerte Gründe dafür beibringt, dass Kaimânu (Kêwân) im Babylonischen nicht nur der Planet Saturn, sondern auch und vielleicht ursprünglicher der Orion sei.

8) Vgl. z. B. den Hymnus King, Magic Nr. 2.

9) Vgl. z. B. K. 133 (ASKT. 79 ff.) Rev. 20: »übereinstimmend beriefen seinen Namen die Pflanzen zur Königsherrschaft über sich«.

ihn zu dem Schwein (*ḫumṣiru* = hebr. חזיר) in Beziehung setzt (II R 57, 39 d), dass ferner ein Gottesname *Ḫumuṣiru* = »Schwein« (Reisner Hymn. Nr. 24 Rev. 10) wahrscheinlich geradezu eine Bezeichnung für Ninib ist [1]), dass ferner Ninib der Gott des Monats Tamûz ist (IV R 33), dem im Syrischen der Monat Ḫezîrân, der Monat des »Ebers«, vorangeht (s. oben unter Tamûz).

Als Gemahlin Ninibs erscheint *Gula* [2]), eigentlich wol eine Personifikation der Morgenröte oder des Morgenlichts (Jensen); um dieser ihrer Natureigenschaft willen dann auch speziell die Heilgöttin bei den Babyloniern, die »grosse Ärztin« (*azugallatu*) [3]), »die die Toten lebendig macht« [4]). Eine Doppelgängerin von Gula ist *Bau* [5]).

Biblisches.

Eine direkte Erwähnung des babylonischen Gottes Ninib fände im A. T. nur statt an der Stelle Amos 5, 26 unter dem Namen Kêwân [6]), falls dieser den Ninib als Planetengott bezeichnet [7]).

Ob übrigens an dieser sehr verderbten Stelle im ursprünglichen Zusammenhang bereits von einer Stern-Gottheit die Rede war, ist sehr fraglich; desgleichen ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass auch die beiden Gottesnamen selbst, Sikkût und Kêwân, erst auf einem späteren Zusatz zu dem Amos-Texte beruhen. Ist Kêwân späte Glosse, so ist damit wol auf alle Fälle der Planet Saturn gemeint. Hält man dagegen die Namen an der Stelle für alt, so kommt auch die Möglichkeit in Betracht, dass Kêwân noch eine Bezeichnung des Planeten Mars ist, falls man (s. oben) für die ältere Zeit in Kaimânu den Planeten Mars erblickt.

Abgesehen von dieser ihrem Alter und damit auch ihrem Werte nach unsicheren Erwähnung des Ninib(?)-Kêwân dürfen wir aber auch

---

1) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 538.

2) Ein sumerischer Name, etwa mit der Bedeutung »die Grosse, Hehre«, einem assyrischen *rabîtu* oder *šurbûtu* entsprechend.

3) Z. B. III R 41 Col. II 29 = KB. IV S. 79.

4) *muballiṭat mîti*, z. B. Šurpu VII 80; der Ausdruck ist aber wieder wol einfach im Sinne von »die die Kranken heilt« zu verstehen.

5) Die auf den Namensanklang hin vielfach vorgenommene Zusammenstellung dieser babyl. Göttin mit hebr. בהו, *Βααυ* bei Philo Byblius, ist schwerlich stichhaltig. S. dazu auch unten unter »Weltschöpfung«.

6) S. oben S. 409 Anm. 1 und s. zur Sache bereits Schrader in Stud. u. Krit. 1874, S. 324 ff. und auch schon Oppert im Journ. asiat. 1871, tome 18, p. 445. Auf die Wiedergabe von hebr. כיון durch *Ραιφαν* (entstellt aus *Καιφαν*) bei LXX geht auch *Ρεμφαν* oder *Ρεφαν* oder *Ρομφαν* Act. 7, 43 zurück. Dagegen bietet Syr. Amos 5, 26 richtig ܟܐܘܢ.

7) Ob etwa auch der zweite daselbst erwähnte Name סִכּוּת mit Schrader a. a. O. mit einem babyl. *Sak-kut* II R 57, 40 c, das hier als ein Beiname des Ninib aufgeführt wird, und das auch sonst als Gottesname vorkommt, zu identificieren ist, ist äusserst fraglich. S. Schrader a. a. O., und denselben in Ber. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. 1880, S. 19—23.

bei Ninib wol mit Sicherheit annehmen, dass schon frühzeitig sein namentlich in Assyrien zeitweise in sehr hohem Ansehen stehender Kult auch nach dem Westen hin bekannt geworden ist und dort Spuren hinterlassen hat. Ob und in wie weit aber z. B. in der Gestalt Jahve's Züge von Ninib vorliegen [1]), lässt sich bis jetzt wenigstens nicht mit Sicherheit feststellen. — Desgleichen mögen in den Gestalten der israelitischen Vätersage und der älteren israelitischen Geschichte einzelne Züge speciell auf den Ninib-Kult zurückgehen [2]).

Auf alten Ninib-Kult könnte speciell vielleicht der Zug zurückgehen, dass das Schwein bei den Israeliten als unreines d. h. ursprünglich wol heiliges Tier gilt, in Anbetracht der Beziehungen Ninibs einerseits zum Schwein, andererseits zu Tamûz (s. oben) [3]).

Als Zeichen der Ausdehnung des Ninib-Kultus bereits um die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. nach Palästina darf es wol auch angesehen werden, dass in dem von Abdiḫiba aus Jerusalem stammenden Tell-Amarna-Briefe KB. V Nr. 183, 15 eine Ortschaft in der Nähe von Jerusalem den Namen *Bît-Ninib* führt [4]), selbst wenn hier, wie wahrscheinlich, Ninib nur für eine einheimische Gottesbezeichnung, etwa שמש oder אל, steht.

Ebenso ist in dem Briefe Rib-Addi's ibid. Nr. 55, 31 von einem *bît-Ninib* die Rede, und zwar hier, da das Städtedeterminativ fehlt, vielleicht in appellativischem Sinne: *bît-Ninib* = ביתאל = Tempel. — Auch in Nr. 75, 41 ist, nach der Collation von Knudtzon in Beitr. z. Ass. IV S. 114, vielleicht ein Ort *Al-Ninib* genannt. — Ebenso findet sich Ninib in dem N. pr. *Abd-Ninib* Nr. 53, 39 (vgl. auch das N. pr. *Abd-Ib* Nr. 125, 36).

Ein anderer Name des Gottes Ninib ist im A. T. erhalten in dem Namen des Königs Tiglat-Pileser = ass. *Tukulti-apil-Ešara* d. i. »meine Stärke ist der Sohn von Ešara«, insofern *apil-Ešara* »Sohn des Tempels Ešara« ein Beiname des Gottes Ninib ist.

Zur eventuellen Identität Ninibs mit Šalman, Ṣedeḳ und Šalim s. unten unter diesen Gottesnamen.

---

1) Sehr weit geht in dieser Hinsicht wieder Winckler, z. B. Gesch. Isr. II S. 80 f. und anderwärts.

2) Vgl. auch hierfür wieder, mit dem entsprechenden Vorbehalt (oben S. 365), Stucken, Astralmythen und Winckler, Gesch. Isr. II.

3) Vgl. hierzu Stucken, Astralmyth. S. 18 ff., Winckler, Geschichte Isr. II S. 80 f., Jensen in KB. VI 1 S. 538. Auch de Lagarde, Purim S. 48 nimmt an, dass »die Juden den Abscheu vor dem Schweine ihren an Adonis gläubigen Vorfahren oder Nachbaren zu danken haben«.

4) Dass *Bît-Ninib* hier Bezeichnung für Jerusalem selbst wäre, wie Haupt bei Bennett, Joshua (Engl. Transl.) p. 54 nach dem Vorgange von Sayce annimmt, ist mir nicht wahrscheinlich.

Nergal.

Babylonisches.

Gleichfalls als eine Erscheinungsform des Sonnengottes wurde der Gott *Nergal* betrachtet[1]. Die Aussprache dieses Gottesnamens als Nergal, genauer wol Nerigal, steht durch die alttestamentlichen, aramäischen und griechischen Wiedergaben des Namens (s. unten) fest. Weniger sicher ist die ursprüngliche Bedeutung des jedenfalls sumerischen Namens. Zwar wird er in den einheimischen Götterlisten als *Ne-uru-gal* »Herr der grossen Wohnung« mit Beziehung auf das ihm zugehörige Totenreich gedeutet. Doch scheint dies nur eine gelehrte Etymologie zu sein, der Name ursprünglich vielmehr den Gott als »Wüterich« zu bezeichnen[2]. Die eigentliche Kultstadt Nergals, in der demnach sein Kultus jedenfalls ursprünglich zu Hause ist, ist Kutha, woselbt sein Tempel *E-šitlam* stand.

Aus der Bedeutung Nergals als ursprünglichen Sonnengottes, und zwar der Sonne als verderblicher, glühender[3] Süd-, Mittags- und Sommersonne, erklären sich unschwer seine übrigen charakteristischen Eigenschaften. Und zwar gilt Nergal, wie Ninib, mit dem er sich überhaupt mehrfach nahe berührt, in ausgesprochenem Maasse als Gott des Krieges und der Schlacht, desgleichen als Gott der Jagd. Weiter ist Nergal Gott der Seuchen, speciell der Fieberkrankheiten[4] und der Pest. Als Pestgott berührt er sich eng mit dem speciellen Pestgotte Ira[5] und wird gelegentlich mit demselben direkt identificiert. Endlich ist er der Gott des Totenreiches, wie denn der Name seiner Stadt Kutha geradezu auch eine Bezeichnung für die Unterwelt ist[6]. Dieser Charakter des Nergal als Gottes des Totenreiches hängt mit seinem solaren Wesen wahrscheinlich in der Weise zusammen, dass, wenigstens nach einer Auf-

---

1) Vgl. z. B. die oben S. 388 Mitte citierte Stelle: Nergal und Šamaš nd eins.

2) S. hierzu Jensen, Kosmol. S. 487.

3) Auf Nergal als glühende Sonne geht es wol auch zurück, wenn er geradezu als »der wütende Feuergott« bezeichnet wird (IV R 24, 54 a).

4) So sind auch die 14 Begleiter des Nergal (vgl. dazu 14 als die heilige Zahl Nergals auf K. 170 bei Delitzsch AL ¹ S. 39 f.?) auf seinem Weg zur Unterwelt in dem Mythus von Nergal und Ereškigal grossenteils ausgesprochen Fieberdämonen, s. KB. VI 1 S. 77. 79 und dazu Jensen S. 389—91. Mit dem Charakter Nergal's als Fiebergott hängt es wol auch zunächst zusammen, dass er mit einem westländischen Gotte *Šarrabu* »Brenner« zusammen gestellt wird (s. dazu unten S. 415).

5) S. zu diesem Gotte unten unter Ira-Mythus.

6) Z. B. Höllenfahrt Ištar Obv. 40 = KB. VI 1 S. 83.

fassung der Babylonier, der im Totenreiche weilende Nergal als die Sonne in der Zeit der abnehmenden Tage ungefähr vom Sommer- bis zum Wintersolstiz galt[1]).

Ebenso wurde Nergal in zweien seiner Erscheinungsformen, als *Lugalgira* und *Šitlamtaëa*, mit der zunehmenden und abnehmenden Mondsichel verknüpft und speciell der abnehmende Mond — aber wol erst nach Analogie des abnehmenden Lichtes des Sonnenjahres — als Nergal betrachtet[2]). — In gleicher Weise wurde Nergal als *Lugalgira* und *Šitlamtaëa* mit den Zwillingen des Tierkreises verknüpft (V R 46, 4 a b).

Wiederum der Charakter Nergals als Gottes der Unterwelt hat es wol veranlasst, dass er, auch hierin wieder dem Ninib gleich, auch als Flurengott zu gelten scheint[3]).

Hinsichtlich des planetarischen Charakters Nergals herrscht die gleiche Streitfrage wie bei Ninib-Kêwân, indem die Frage besteht, ob Nergal[4]) schon seit jeher mit dem Planeten Mars verknüpft war[5]), oder ob dies erst in späterer Zeit, etwa seit Assurbanipals Zeit, der Fall war und früher Nergal vielmehr dem Planeten Saturn zugehörte[6]).

Zu dem Gotte *Sibitti*, der »Siebengottheit«, einer dem Nergal sehr nahestehenden und gelegentlich wol direkt mit ihm identificierten Göttergestalt, vgl. unten unter Plejaden (Abschnitt Fixsterne in »Babyl. Weltbild«).

Als Gemahlin Nergals erscheint eine Göttin *Laṣ*, deren Name vielleicht identisch ist mit einer Getreideart gleichen Namens[7]), die demnach zu Nergal als Flurengott gehören würde, während in der Unterwelt seine Gemahlin *Ereškigal* ist (vgl. den Mythus von Nergal und Ereškigal KB. VI 1 S. 75—79 und dazu unten unter Mythen)[8]).

Die weitverbreitete Ansicht, dass die geflügelten Löwenkolosse mit Menschengesicht der assyrischen Königspaläste in den Inschriften selbst

---

1) S. hiezu die oben S. 388 angeführte Stelle.

2) S. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 466 f. und bereits oben unter Sin S. 363.

3) S. z. B. King, Magic Nr. 27, 10: Das Vieh des Feldes, das Gewimmel hat Bêl Dir übergeben.

4) Im Mandäischen als [illegible] (einmal auch [illegible]) = Planet Mars erhalten; ebenso im Syrischen als [illegible] und als نرغال bei al-Bîrûnî.

5) So vor allem Jensen, Kosmologie und anderwärts.

6) So namentlich Hommel, Aufs. und Abh. S. 377 f. (= Ausland 1891 S. 383) und S. 446 ff. und darnach Winckler, Altorient. Forsch. II, Gesch. Isr. II und anderwärts.

7) Eine andere Erklärung des Namens versucht Hommel, Aufs. u. Abh. S. 347 zu geben. Übrigens ist statt *Laṣ* auch die Lesung *Laz* möglich.

8) S. auch zu Ereškigal, wie zu weiteren Göttergestalten der Unterwelt, unten den Abschnitt über Jenseitsvorstellungen (in Babyl. Weltbild).

ausdrücklich als »Nergale« bezeichnet würden, ist in dieser Form wenigstens nicht ohne Weiteres richtig, wenn auch die grosse Wahrscheinlichkeit besteht, dass die Löwenkolosse in der Tat als Nergal-Bilder angesehen wurden und dass auch die Bezeichnung der Löwenkolosse als *girgallu* (oder *urgallu* oder *nirgallu*, Lesung der ersten Silbe nicht sicher) bei Sarg. Ann. 426; Prunkinschr. 163 (= KB. II S. 76); Pp. II 36; Sanh. Kuj. 4, 27 im Zusammenhang steht mit dem Namen Nergals, wie es auch wahrscheinlich ist, das speziell der Löwe als das Tier des Gottes Nergal zu gelten hat[1]).

Biblisches.

Der babylonische Nergal-Kult von Kutha wird 2. Kön. 17, 30 ausdrücklich erwähnt in der Notiz über die Götterverehrung der nach Samaria verpflanzten Ausländer[2]). Und zwar stimmt die Angabe, dass »die Leute von Kutha den Nergal (נֵרְגַל) machten«, aufs beste zu den einheimischen babylonischen Nachrichten, da eben gerade Nergal der Stadtgott von Kutha war.

Abgesehen von dieser, die israelitische Religion als solche nicht weiter berührenden, Nergal-Verehrung durch die in Samaria angesiedelten Kuthäer, erhebt sich aber wieder die Frage, ob und inwieweit der babylonische Nergalkult schon in viel früherer Zeit direkt oder indirekt auf die israelitische Gottesvorstellung von Einfluss gewesen ist und vielleicht auch in der israelitischen Sage Spuren hinterlassen hat. Auch hier mag es aber genügen, einstweilen nur die Frage als solche aufzuwerfen, ohne im Einzelnen eine Beantwortung an dieser Stelle zu versuchen[3]). Für die Verbindung, die wahrscheinlich zwischen gewissen christologischen Vorstellungen und dem babylonischen Nergalkult bestehen, s. bereits oben unter Marduk S. 387f.

In den Tell-Amarna-Briefen erscheint Nergal ausser in dem Mythus von Nergal und Ereškigal auch in einem Brief des Königs aus Alašia (Cypern), indem daselbst davon die Rede ist, dass »die Hand Nergals, seines Herrn, alle Leute des Landes getötet habe« (KB. V Nr. 25, 13. 37). Diese Stelle bezeugt jedenfalls eine frühzeitige Bekanntschaft mit dem Gotte Nergal im Westen, selbst wenn, wie wahrscheinlich, anstatt des babylonischen Gottes ein entsprechender einheimischer cyprischer Gott mit dem Ideogramm für Nergal gemeint ist.

Erwägenswert ist die Vermutung von Winckler, Altor. Forsch. I S. 293, dass an der Stelle Cant. 6, 4. 10 statt נדגלות vielmehr נרגלות zu lesen sei und daselbst neben Morgenröte, Mond und Sonne unter den Nergalôth das Sternbild der Zwillinge zu verstehen sei, das im Babylonischen mit

1) S. zu diesen Fragen Näheres bei Jensen, Kosmol. S. 489f. und Jeremias, Artikel Nergal in Roscher's Lexicon III Sp. 254f. Vgl. auch Hommel, Aufs. u. Abh. S. 445.

2) Vgl. hierzu auch die Erwähnung eines Oberpriesters des Gottes נרגל auf der phönicischen Grabinschrift einer Sidonierin aus dem Piräus CIS. I 119 = Lidzbarski, Handb. S. 425 (Taf. VIII 5) (s. dazu Winckler, Alttest. Unters. S. 117f.).

3) Weitgehende Aufstellungen in dieser Hinsicht wieder bei Winckler, Gesch. Isr. II und anderwärts (vgl. auch Stucken, Astralmythen).

den beiden Erscheinungsformen Nergals als Lugalgira und Šitlamtaëa verknüpft wird (s. oben S. 413). Auch das hier hinzutretende Epitheton אים »furchtbar« würde sehr gut speciell für Nergal passen, da dieser gerade als der »wütende, furchtbare« Sterngott vorgestellt wird.

Bemerkenswert ist die Angabe in babylonischen Götterlisten aus der Bibliothek Assurbanipals, dass der Gott Lugalgira (eine Erscheinungsform des Nergal, s. oben S. 413) im Westland[1]) den Namen *Šarrabu* (auch Lesung *Šarrapu* möglich) führe, während Šitlamtaëa, d. i. gleichfalls Nergal, ebenda *Birdu* heisse II R 54, 76 c d = V R 46, 22 c d, verglichen mit III R 68, 65 a b, wonach Bir̄du und Šarrabu, in engster Verbindung mit den »Zwillingsgöttern« Lugalgira und Šitlamtaëa, als »Dämonen der Wüste« bezeichnet werden. Man vergleicht meist hebr. שָׂרָף und wollte darum auch die Angabe zur Erklärung der Seraphim in Jes. 6 heranziehen, jedoch wol mit Unrecht. Vielmehr wird *Šarrabu* eher zu שָׁרָב Jes. 35, 7; 49, 10 zu stellen und darunter eine Personifikation der Wüstenglut, wenn nicht geradezu des in den Sommermonaten wehenden heissen Wüstenglutwindes, des Samûm, zu verstehen sein, wie umgekehrt bei *Birdu* an eine Personifikation der Kälte, des Schauers zu denken sein wird[2]). Da nun anderwärts gerade Nergal als Lugalgira und Šitlamtaëa mit dem Mond als »Zwillingsmond« kombinirt wird (s. oben S. 413 und S. 363), so ist gewiss auch Šarrabu und Birdu als »westländische« Benennung des Fieberhitze- und Schüttelfrost-Dämons anzusehen, den man vom zunehmenden und abnehmenden Monde ausgehend dachte.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Gestalt des babylonischen Totenreich- und Fieberglut-Gottes Nergal in mehrfacher Hinsicht als das Vorbild des spätjüdischen, vom Christentum ohne Weiteres übernommenen Höllengottes zu gelten hat, wenn dabei auch zugleich noch andere Gestalten, wie die des persischen Ahriman[3]), mitgewirkt haben mögen. Speciell auch die Vorstellung vom Höllenfeuer könnte sehr wol darauf zurückzuführen sein, dass Nergal, der Gott des Totenreiches, zugleich als der Gott der glühenden Sonnenhitze, der Fieberglut, als ein wütender Feuergott (s. oben S. 412, Anm. 3) gedacht wurde.

---

1) Geschr. MAR (ki) d. i. Amurru »Amoriterland« oder Amurrû »Westland« schlechthin.

2) Die Zusammenstellung von *Birdu* mit dem semit. Stamm ברד »kalt sein« rührt von Jensen her.

3) Bei welchem seinerseits aber erst wieder die Frage besteht, ob derselbe ganz genuin persisch ist, oder gleichfalls wenigstens teilweise auf ein Vorbild aus der babylonischen Mythologie zurückgeht.

Ausser dem bereits erwähnten Vorkommen findet sich der Name Nergals im A. T. noch in dem N. pr. נֵרְגַל שַׂרְאֶצֶר Jer. 39, 3. 13 = babyl. *Nergal-šar-uṣur* (»Nergal schütze den König!«), dem bei Berosus *Νηριγλίσαρος* u. ä. entspricht.

Nusku.

Babylonisches.

Gleichfalls ein Lichtgott und speciell direkt Feuergott ist der Gott *Nusku*, vereinzelt auch *Nušku* geschrieben[1]). Die Bedeutung des Namens ist noch dunkel. Auch ist noch nicht sicher, ob derselbe semitisch-babylonischen, oder sumerischen Ursprungs ist.

Nusku gehört einerseits in den Götterkreis von Nippur, in welchem er als der hohe Bevollmächtigte (*sukallu ṣîru*) des Bêl von Nippur erscheint. Andererseits begegnet er in dem Götterkreis um Sin in Ḫarrân[2]). In einem Texte[3]) wird Sin ausdrücklich als Vater des Nusku bezeichnet.

Die Verbindung mit dem Mondgott Sin ist vielleicht die ursprünglichere, da sie zu der Naturbedeutung Nusku's aufs beste passt. Denn Nusku ist eine Personifikation der Neumondsichel[4]). Von dieser seiner Eigenschaft als Gott des zunehmenden Mondlichtes aus hat vielleicht Nusku überhaupt erst allgemein die Bedeutung eines Licht- und Feuergottes gewonnen. Als solcher wird er vielfach direkt mit dem eigentlichen Feuergott Girru (BIL. GI) identificiert, wie er andererseits auch zu Nergal in nahe Beziehung gesetzt wird[5]). Als Licht- und Feuergott erhält Nusku die gleichen hohen Attribute wie Girru (BIL. GI) und wird wie dieser in

1) So in dem Personennamen *Nu-uš-ku-il-a-a* bei Johns, Deeds Nr. 113, Rev. 5. Ob ein in mesopotamischen Eigennamen mehrfach vorkommender Gott *Našḫu*, *Našuḫ*, *Nušḫu* mit Nusku identisch ist, ist noch nicht ganz sicher, aber sehr wahrscheinlich; s. dazu Johns, Doomsday Book p. 12f. Zu der auf spirantische Aussprache hinweisenden Wiedergabe des *k* durch *ḫ* würde die Wiedergabe von מלך durch Milḫi in spätbabylonischen Texten (s. unten unter *Milk*) eine genaue Analogie bilden.

2) So z. B. in der vom Sin-Tempel in Ḫarrân handelnden Inschrift Nabonids KB. III 2 S. 101, Col. II 18. 42. In den Stelen von Nêrab neben dem Mondgott und dessen Gemahlin Nikkal als נשך (vgl. oben S. 29 Anm. 3 und S. 363).

3) Craig, Rel. Texts I 36 Rev. 6f.: *Nusku . . . ina maḫar Sin âlidišu.*

4) Jensen in KB. VI 1 S. 413 Mitte.

5) Letzteres wol deswegen, weil Nergal auch als Mond aufgefasst wurde (s. oben S. 413); doch ist ja auch Nergal in mancher Hinsicht ein Feuergott.

ethischem Sinne als Feind und Besieger alles Bösen und als Schützer und Förderer des Guten betrachtet [1]).

Biblisches.

Für das A. T. kommt die Gestalt des Nusku insofern in Betracht, als, wie der Mondkult im Allgemeinen, so die Verehrung der Neumondsichel im Speciellen in Palästina-Israel in früher Zeit voraussichtlich stark von Babylonien her beeinflusst worden ist (vgl. oben S. 364). Doch lässt sich über Einzelheiten in dieser Hinsicht kaum etwas Sicheres aussagen.

Die mehrfach ausgesprochene Vermutung, dass der assyrische Gott נִסְרֹךְ 2. Kön. 19, 37 = Jes. 37, 38 in נסוך zu emendieren und mit Nusku zu identificieren sei, ist aus sachlichen Gründen kaum zulässig. Vgl. oben unter Marduk S. 396 und s. bereits Winckler oben S. 85. Die Tatsache, dass gerade auch Nusku eine Kapelle in dem Marduktempel Esagil hatte (s. dazu Sayce, Babyl. Rel. p. 437 ff., Jensen, Kosmol. S. 492 ff.) kommt der Erwägung gegenüber kaum in Betracht, dass es sich bei Nisrok doch wol um den Hauptgott der betreffenden Kultstadt handeln wird.

Girru (BIL. GI).[2])

Babylonisches.

Neben den bisher genannten Licht- und Feuergottheiten [3]) begegnen wir in der babylonischen Mythologie noch einem ganz speciellen Feuergotte, der seinem Ursprunge nach die Personifikation des Feuers in seiner wirklichen Gestalt bezeichnet, bei dem aber gleichfalls die Beziehung zur glühenden Sonne noch ziemlich offen zu Tage liegt [4]). Der Name dieses Gottes wird darum gleichzeitig auch appellativisch für den Begriff »Feuer« verwendet. Der Name selbst lautet teils semitisch-babylonisch *Girru* [5]), teils sumerisch

---

1) Vgl. besonders die Beschwörungsserie Maḳlû.

2) Vgl. über diesen Gott die ausführliche Darstellung mit zahlreichen Belegstellen von Tallqvist in der Einleitung zu dessen Maqlû S. 25—30, wo aber im Einzelnen doch Mancherlei zu rektificiren ist.

3) Wobei insbesondere bei Nergal und Nusku der Charakter als Feuergottheit neben demjenigen als Lichtgottheit stark hervortritt.

4) So besonders in der Bezeichnung des Monats Ab als Monats des Herabkommens (*arâd* ירד) des Feuergottes bei Sargon Cyl. 61 = KB. II S. 49 (wo die Übersetzung entsprechend zu ändern ist).

5) Vielleicht noch genauer *Ḳirru* mit der Bedeutung Brand, Hitze, Feuer.

BIL. GI, was gewöhnlich, aber ohne genügenden Grund, *Gibil* gelesen wird.

Seiner Genealogie nach gilt Girru als »erstgeborener Sohn Anu's«, andererseits auch als »Sohn der Wassertiefe (*apsû*)«, des Sitzes Ea's. Die Epitheta, die ihm beigelegt werden, zeugen durchweg von einer hohen Stellung, die man dem Feuergotte einräumte. Vor allem wird er gefeiert als der flammende Lichtbringer, der mit seinem Glanze Erleuchtung in die Dunkelheit bringt. Diese ursprünglich physische Eigenschaft des Feuergottes wurde nun aber zum Anlass, dass man in weitgehendem Maasse denselben auch in ethischem Sinne als den Feind und Besieger alles Bösen und den Freund und Förderer alles Guten auffasste.

Besondere Erwähnung verdient ein Beschwörungstext aus der Bibliothek Assurbanipals (IV R 15), in welchem der Feuergott in Gemeinschaft mit Ea und Marduk handelnd auftritt, um dem von bösen Geistern geplagten Menschen Erlösung zu bringen; ähnlich werden namentlich in den Beschwörungstafeln Maḳlû Ea, Marduk und der Feuergott als die Gottheiten genannt, die zur Befreiung von Zauber und Bann zusammenwirken.

Von sonstigen speciellen Zügen des Feuergottes sei besonders noch hervorgehoben, dass er in seiner Eigenschaft als Gott des Feuers auch als Gott der Metallarbeit, der Schmiedekunst, galt (Hymnus IV R 14 Nr. 2).

Biblisches.

Ob und inwieweit die Gestalt des babylonischen Feuergottes in biblischen Vorstellungen nachwirkt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Im Auge zu behalten bleibt immerhin, trotz der dagegen erhobenen Einwände, die von mir[1]) seiner Zeit aufgestellte Parallele zwischen der neutestamentlichen Trias Vater, Sohn und Geist und der oben besprochenen babylonischen Trias Ea, Marduk und Feuergott[2]), namentlich auch im Hinblick auf die eigenartige Verbindung von Geist und Feuer in der Pfingstgeschichte[3]) (Act. 2, 3) und in den Worten Johannes des Täufers über die Taufe Jesu mit

vom assyr. Stamm *ḳarâru* »brennen«, der auffälliger Weise gerade die entgegengesetzte Bedeutung aufweist wie קרר im übrigen Semitisch.

1) Vater, Sohn und Fürsprecher in der babyl. Gottesvorstellung, 1896.

2) Zu der Parallele Vater—Sohn und Ea—Marduk s. bereits oben S. 372, 378.

3) Einen Zusammenhang der Pfingstgeschichte mit dem bei Sargon erwähnten Herabsteigen des Feuergottes im Monat Ab (Winckler, Altor. Forsch. II S. 372) vermag ich dagegen nicht anzunehmen.

heiligem Geist und Feuer (Matth. 3, 11 = Luc. 3, 16)[1]. Selbstverständlich würde es sich hier wieder nur um unbewusste Nachwirkung alter babylonischer Ideen handeln und würde, worauf ich auch bereits hingewiesen, auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen sein, dass die neutestamentliche Trias Vater, Sohn und Geist erst durch das Medium der persischen Trias Ormuzd, Mithra und Feuer[2]) hindurch mit der babylonischen Trias Ea, Marduk und Feuergott zusammenhinge.

S. übrigens zu der Trias Vater, Sohn und Geist auch noch unten S. 440 unter Ištar.

Die Frage nach der Herkunft des Parakleten (Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7; vgl. 1. Joh. 2, 1; Rom. 8, 26) ist zunächst wol ganz zu trennen von derjenigen nach der Herkunft der dritten Hypostase in der Trias Vater, Sohn und Geist, da der Paraklet ursprünglich eine Gestalt für sich und erst nachträglich mit dem Geiste Gottes identificirt worden zu sein scheint[3]). Demnach ist auch die Frage, ob der Geist Gottes als dritte Hypostase der Trinität auf den babylonischen (bezw. persischen) Feuergott zurückgeht, zunächst wenigstens zu trennen von derjenigen, ob auch der Paraklet und die mit diesem zusammenhängende Gestalt eines fürsprechenden Engels in späteren Stellen des A. T.'s[4]) und im Judentum[5]) im letzten Grunde aus der babylonischen Mythologie stammt. Letzteres könnte nun allerdings sehr wol der Fall sein in Anbetracht der starken Ausprägung, die gerade in der babylonischen Religion der Gedanke der Fürbitte leistenden, Fürsprache einlegenden Gottheit erfahren hat. Dieser begegnet uns nicht nur häufig in der Litteratur[6]), sondern auch sehr oft in den bildlichen Darstellungen auf babylonischen Siegelcylindern und sonst, indem hier eine der gewöhnlichsten Darstellungen diejenige ist, dass

---

1) Vgl. auch 4. Esra 14, 39, wonach der Kelch, der Esra (zwecks Inspiration mit heiligem Geist) gereicht ward, gefüllt war wie mit Wasser, dessen Farbe aber dem Feuer glich.

2) Tiele machte mich seiner Zeit im Anschluss an meine Broschüre darauf aufmerksam, dass in der Yasna haptangaiti das Feuer der heiligste Geist (*mainyu speništa*) des Ahura Mazda heisse.

3) S. hierzu die Anmerkung von Gunkel auf S. 13 meiner S. 418 Anm. 1 genannten Broschüre.

4) So der מַלְאָךְ מֵלִיץ als Fürsprech-Engel Hiob 33, 23 f., ein Gedanke, der auch Hiob 5, 1 zu Grunde liegt (»an wen unter den Heiligen wolltest du dich wenden?«).

5) Vgl. Lueken, Michael S. 9—12, wo gezeigt wird, dass namentlich Michael die Funktion eines bei Gott Fürbitte einlegenden Engels zugewiesen wird.

6) Z. B. im Adapa-Mythus, wo Tamûz und Gišzida bei Anu für Adapa Fürbitte einlegen KB. VI 1 S. 97, Z. 26, S. 99, Z. 19; in den Litaneien der sog. Busspsalmen, in denen je eine Reihe von Göttern angerufen wird, bei demjenigen Gott, an welchen der Psalm gerichtet ist, für den Büsser fürbittend einzutreten (Beispiele in meinen Babyl. Busspsalmen S. 34 f.; 53; 80); ferner sonst an zahlreichen Stellen von Gebeten, an denen die Gemahlin oder der Sohn eines Gottes, an den das Gebet gerichtet ist, zum Einlegen von Fürsprache (*abûtu ṣabâtu*) aufgefordert wird, z. B. Haupt ASKT. S. 123 Z. 6 = Bab. Bussps. S. 53 (Aja bei Šamaš); V R 64, 43 b = KB. III 2 S. 103 (Nusku bei Sin); King, Magic Nr. 1, 42; 33, 24 (Tašmêt bei Nabû); Nr. 6, Z. 91 (Gula bei Marduk); Craig, Rel. Texts II 1, 7 (Nikkal bei Sin); ZA. V S. 68, 25 (Ištar bei Aššur) u. s. w. und an zahlreichen anderen Stellen, an denen zwar nicht der technische Ausdruck *abûtu ṣabâtu* gebraucht wird, aber der Gedanke der gleiche ist.

der der Gottheit nahende Mensch von einem anderen Gott begleitet erscheint, der jenen sei es an der Hand fasst, sei es hinter ihm stehend und für ihn betend beide Hände emporhebt [1]).

Ištar.

Babylonisches.

Als die wichtigste weibliche Gestalt des babylonischen Pantheons nimmt *Ištar* in demselben eine so hervorragende Stelle ein, dass ihr Name im Babylonischen geradezu auch zum Appellativum für »Göttin« [2]) geworden ist [3]).

Hinsichtlich der viel umstrittenen Etymologie des Namens Ištar ist es auch vom specifisch babylonischen Standpunkte aus das wahrscheinlichste, dass derselbe semitischen Ursprungs ist und zwar so, dass *Ištar* für **Itšar* [4]) steht von einer Wurzel **אשר**.

Ob letztere genauer als עשר anzusetzen ist, hängt davon ab, ob man den Namen עשתר(ת), עתתר, עתר des Kanaanäischen, Arabischen, Aramäischen als urverwandt oder vielmehr als alte Entlehnung aus einem babylonischen *Ištar* betrachtet. Im letzteren Falle würde das ע von עשתר עתתר natürlich nichts Entscheidendes für die ursprüngliche Gestalt der Wurzel besagen [5]), und könnte vielmehr auch die Wiedergabe eines babylonischen א anderer Art als gerade ע darstellen [6]).

Bei einer Ableitung des Namens Ištar von einer möglicher Weise als $אשר_3$ (חשר) [7]) anzusetzenden Wurzel אשר *ašâru* »Acht haben, mustern, ver-

---

1) Vgl. zu dieser bildlichen Darstellung der fürsprechenden Gottheit« auf babyl. Siegelcylindern Lehmann in Beitr. z. Assyr. II (1894), S. 590 f.

2) So bereits in dem Hammurabi-Brief King Nr. 34 (II).

3) Der Name Ištar, ohne Femininendung, scheint jedoch darauf hinzuweisen, dass es sich auch bei der babylonischen Ištar, wie beim südarab. ʿAṯtar, ursprünglich vielmehr um eine männliche Gottheit handelt. Vgl. dazu auch noch die unten erwähnte Unterscheidung einer »männlichen« und einer »weiblichen« Ištar im Babylonischen selbst. Übrigens findet sich für »Göttin« neben *ištar* auch *ištartu* (IV R 60*, B 20), umgekehrt für »Göttinen« neben *ištarâti* auch *ištarê* (ZA. V 58, 30).

4) Vgl. die ähnliche Transposition unten S. 423 Anm. 4 in *ḳašdu*, *ḳašdâti* für *ḳadšu*, *ḳadšâti*. Es handelt sich hierbei um die gleiche Umstellung von Zischlaut und Dental, wie sie in der *t*-Form des Verbums gemeinsemitisch ist. Da speciell nur im Assyrischen diese Transposition von *tš*, *dš* auch ausserhalb der *t*-Conjugation durch Beispiele zu belegen ist, so spricht dies dafür, dass עשתר nur im Babylonischen einheimisch und ausserhalb desselben entlehnt ist.

5) Vielmehr würde das ע in diesem Falle wol auf Rechnung des anlautenden *i* im Assyrischen zu setzen sein, wie wahrscheinlich auch bei hebr. עשתי gegenüber babyl. *ištên* und vielleicht auch bei עילם gegenüber *Elamtu*.

6) Auch die Vertretung des assyr. *š* von Ištar durch *š* im Hebr., *ṯ* im Arab., *t* im Aram. beweist, falls es sich um ein Lehnwort handelt, nicht unbedingt, dass gerade ein Stamm mit einem solchen *š* des Assyrischen vorliegt, dem im Arabischen *ṯ*, im Aramäischen *t* entspricht.

7) So im Hinblick auf arab. حشر »versammeln«; doch ist diese Combination durchaus nicht sicher.

sammeln«[1]) liesse sich aber eine sehr plausible Deutung des Namens gewinnen. Denn da dieses *ašâru* wiederholt vom Mustern, Versammeln der Götter durch eine oberste Gottheit gebraucht wird[2]), und speciell gerade auch von der Musterung, Versammlung der Sterne beim Erscheinen derselben am Abendhimmel[3]), so könnte *Ištar* (für *Itšar*) in der Bedeutung »der Musternde« sehr wol eine Bezeichnung des Abendsterns (bezw. auch Morgensterns) sein als dessen, der das himmlische Sternenheer[4]) mustert und zum Kampf anführt[5]).

Vom Standpunkt des Babylonisch-Assyrischen aus steht nun nichts dem entgegen, auch den Namen der Göttin *Aširtu-Ašratu* (s. zu derselben weiter unten) von dem gleichen Stamme *ašâru* »mustern« abzuleiten. Wenn darum die Göttin Ašera und deren Symbol gleichfalls auf einer alten Entlehnung aus dem Babylonischen beruhen sollte, so könnte auf diese Weise עשתרת und אשרה auf den gleichen assyrischen Stamm אשר zurückgehen, wobei in dem einen Falle das betreffende assyrische א durch ע, in dem anderen durch א bei der Entlehnung wiedergegeben worden wäre[6]).

---

1) S. zu dieser Bedeutung Jensen in KB. VI 1 S. 409 f. und jetzt auch Delitzsch, Ass. Lesest.[4] Glossar (gegen Handw. S. 148 b).

2) IV R 33, 46 b; 33*, 40 d; 57, 32 a; 30 Nr. 1 Rev. 4 (hier speciell von der Musterung der Himmelsgötter zum Kampf); Craig Rel. Texts I 10, 3; II 18, 28 (hier wird *âširat* gerade von Ištar im Sinne von »Aufseherin, Musternde« gebraucht); BA. III 228 Z. 9 u. s. w.

3) So in meinen Ritualtafeln Nr. 1—20, Z. 41: *ištu kakkab šamâmi uštatašîrûni* »nachdem die Sterne des Himmels gemustert (versammelt) sind«. Es ist sehr zu erwägen, ob nicht auch einer der Namen der Igigi, das ist der sichtbaren Sterngötter (s. dazu unten unter Igigi), nämlich *iširtu* d. i. wol eigentlich »Versammlung« auf K. 2100 Rev. 5 (s. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 410) auf diese Vorstellung von dem himmlischen Sternenheer zurückgeht. — Im A. T. findet sich die Idee des Musterns der Sterne durch Jahve, abgesehen von dem Namen יהוה צבאות, der seinem Ursprunge nach wol sicher ebenfalls auf Jahve als Anführer des himmlischen Sternenheeres zurückzuführen ist, namentlich Jes. 40, 26 (vgl. auch Jes. 13, 4).

4) Dass im Babylonischen die Sterne gerade auch als Krieger betrachtet wurden, wie in dem hebr. Ausdruck צבא השמים, lehren verschiedene Stellen der babylonischen Litteratur; vgl. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 431.

5) Für einen Zusammenhang zwischen dem Namen *Ištar* und dem Verbum *ašâru* im Sinne von »mustern, versammeln (von Sternen)« spricht noch besonders, dass in dem Vokabular 92691 (CT. XII 10 f.) = 83-1-18, 1330, Col. II 12 verglichen mit 93035 (CT. XII 4 f.) = 83-1-18, 1332, Col. IV 18 ff. für den leuchtenden Sternenaufgang dasselbe Ideogramm (U + DAR) gebraucht wird, das sonst das für Ištar übliche ist. Desgleichen liegt, worauf ich schon in meinen Babyl. Bussps. S. 39 hingewiesen habe, an der Stelle II R 31, 5 gh f. vielleicht eine Zusammenstellung von *ašâru* mit Ištar vor. Ebenda habe ich auch bereits darauf aufmerksam gemacht, dass wie Ištar zu *ašâru*, so auch das Wort *aštartu* (Stellen bei Delitzsch Handw. S. 153 b) als Bezeichnung eines Türteils zu dem gleichen *ašâru* syn. *sanâķu* gehören wird, seinerseits die Ableitung des Namens Ištar von eben diesem *ašâru* befürwortend.

6) Das südarab. אתרת, das sich nach Hommel, Aufs. und Abh. S. 157. 206 f. als Name einer Göttin auf katabanischen Inschriften zu finden scheint, schliesst natürlich ebensowenig eine ursprüngliche Entlehnung des Namens אשרה aus dem Babylonischen aus, wie südarab. עתתר und aram. עתר eine solche von עשתרת (aus babyl. *Ištartu*). Ist doch selbst ein Lehnwort wie syr. ܦܬܘܪܐ arab. فاثور aus assyr. *paššuru* in die lautgesetzliche Entwicklung eingetreten, und erscheint doch auch z. B. die babyl. *Bêlti* = aram. בלתי bei den Harraniern als بلثى. Nur soviel lässt sich sagen, dass ein solches Eintreten in die lautgesetzliche Entwicklung ein relativ hohes Alter der Entlehnung verbürgen würde.

Die ihrem Namen nach also wahrscheinlich semitische Göttin Ištar trat in Babylonien an die Stelle verschiedener weiblicher Gottheiten, die daselbst früher unter sumerischen Namen (*Ninni* u. ä.[1]) verehrt wurden und aus der vorsemitischen Religion Babyloniens stammten. Die hauptsächlichsten Kultorte der Ištar waren in Babylonien Uruk (das biblische Erech) und Akkad (Agade)[2], in Assyrien Nineve und Arbela; ausserdem hatte Ištar auch in dem Götterkreis des Mondgottes Sin von Ḫarrân eine wichtige Stelle. Ursprünglich handelt es sich hierbei natürlich um verschiedene weibliche Lokalgottheiten der betreffenden Orte, die erst im Laufe der Zeit miteinander in Beziehung gesetzt und ihren Wesenseigenschaften nach gegenseitig ausgeglichen wurden. Doch haben sich trotz dieser späteren Ausgleichung auch noch individuelle Züge der Ištar-Gestalten der einzelnen Kultorte erhalten.

So namentlich bei der Ištar von Erech[3]). Dieselbe, auch unter dem Namen *Nanai, Nannaia* erscheinend[4]), gilt hier als Tochter des Himmelsgottes Anu; ihr Haupttempel ist hier *E-anna* d. i. Himmelshaus. Diese Ištar von Erech erscheint, wie namentlich das in Erech heimische Gilgameš-Epos lehrt[5]), in starkem Maasse als Göttin der sinnlichen Liebe und Wollust, die selbst allerlei Liebschaften anknüpft und dabei ihren Buhlen, darunter insbesondere dem Tamûz, Tod und Verderben bringt, und die von einer Schaar von Dienerinnen umgeben ist, die in ihrem Dienste der Unzucht sich hingeben. Ebenso begegnen männliche Hierodulen im Dienste

1) Von einer solchen Göttin *Nin*, als Vorgängerin der Ištar von Nineve, hat wahrscheinlich Nineve — assyr. *Ninua*, *Ninâ* — seinen Namen.

2) Die früher nur auf eine uncontrollirbare Angabe von G. Smith hin angenommene inschriftliche Gleichsetzung von Agade und Akkad ist jetzt wiedergefunden in der Tafel K. 9906; s. Bezold, Catalogue IV p. 1049 und vgl. auch Weissbach in ZDMG. 53 (1899), S. 661.

3) Als solche führt Ištar auch speciell den Namen *Urkîtu* d. h. »die von Erech«, z. B. K. 1285 (Craig, Rel. Texts I 5 f.), Obv. 14. Rev. 3; K. 226 (ibid. 9), Obv. 8; auch in der Form *Arkajîtu* Assurb. Sm. p. 250 o.

4) S. hierfür namentlich Assurb. Rm. Col. VI 107 ff. = KB. II S. 209 f., wo erzählt wird, wie Assurbanipal gelegentlich der Eroberung von Elam das Götterbild der Nannaia nach 1635 (1535) Jahren (s. oben S. 383) aus Elam wieder nach Erech zurückbringt. — Der Name *Nanai*, *Nannaia* hängt wahrscheinlich mit den oben erwähnten sumerischen Namen *Ninni* u. s. w. zusammen und stellt die vorsemitische, sumerische Benennung der Ištar von Erech dar. Übrigens begegnet Nanai auch ausserhalb des speciellen Kultes von Erech, so als Gattin des Nabû von Borsippa (oben S. 404), und erscheint mehrfach überhaupt bloss als Doppelgängerin der Ištar.

5) Vgl. dazu unten bei der Besprechung des Gilgameš-Epos namentlich die I. und VI. Tafel dieses Epos.

der Ištar von Erech[1]). — Nach einer inschriftlichen Angabe[2]) wurde die Ištar von Erech speciell mit dem Planeten Venus als Abendstern in Verbindung gesetzt im Gegensatz zur Ištar von Akkad, welche mit Venus als Morgenstern in Zusammenhang gebracht wurde. Nach demselben Texte wird auch die Ištar des Morgensterns als männliche (*zikarat*) von der Ištar des Abendsterns als weiblicher (*zinnišat*) unterschieden, welch letztere Bezeichnung gerade zu dem Charakter der Ištar von Erech durchaus passt.

Die gewöhnliche Benennung der Ištar-Hierodulen, und zwar speciell der in Erech im Dienste der Ištar befindlichen, ist *ḫarimtu*, *šamḫatu* und *kizritu*[3]). Daneben hat aber die babylonische Litteratur auch die Bezeichnung *ḳadištu* »die (kultisch) Reine«[4]) für eine Ištar-Hierodule[5]). Ursprünglich wird übrigens *ḳadištu* vielmehr eine Bezeichnung der Ištar selbst gewesen sein[6]), wie denn Ištar in den Ištar-Hymnen häufig mit *ištarîtu*, dem Synonym von *ḳadištu*, bezeichnet wird.

Die bekannten Nachrichten Herodot I 199; Epist. Jer. 42f. über öffentliche Prostitution im Dienste der Aphrodite-Ištar[7]) bei den Babyloniern haben also einen gewissen Anhaltspunkt in der einheimischen babylonischen Litteratur, wenn auch die krasse Form der Nachricht bei Herodot auf starker Übertreibung beruhen wird.

In Akkad (Agade)[8]) führte Ištar den Namen *Anunîtu*[9]), d. h. wol, eine daselbst ursprünglich verehrte Lokalgöttin Anunîtu wurde später mit Ištar identificiert. Der Name ihres Tempels an diesem Orte war *E-ulmaš*. Über ihre Verknüpfung daselbst mit dem Planeten Venus als Morgenstern s. im Vorhergehenden bei der Ištar von Erech.

---

1) S. hierfür namentlich die Stelle des Ira-Mythus in KB. VI 1 S. 63.

2) III R 53, 34 b f.

3) Stellen bei Delitzsch, Handw. s. v. *ḫarimtu*, *uḫâtu* und *kizritu*; die *kizritu* als Hierodule auch schon in dem Ḫammurabi-Briefe King Nr. 34 (II).

4) Ideographisch bezeichnet als »die nicht Schmutzige«. Stellen für *ḳadištu* s. bei Delitzsch, Handw. s. v. und vergleiche noch Jensen in KB. VI 1 S. 439, wonach *ḳadištu* im Plural als *ḳašdâti* für *ḳadšâti* erscheint.

5) Auch geradezu *ištarîtu* »die zur Göttin Ištar gehörige« genannt, z. B. Maḳlû III 145.

6) Vgl. dazu *Ḳdš* als Name der syrischen Göttin bei den Ägyptern, s. W. M. Müller, Asien und Europa S. 315.

7) Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass der babylonische Name Mylitta der Aphrodite bei Herodot (I 131. 199) nicht etwa, wie häufig noch angenommen wird, auf *Bêlit* zurückgeht, vielmehr auf *Mullittu* aus *Mu'allidtu* »die Geburtshelferin« — מְיַלֶּדֶת — vielleicht auch einfach »Gebärerin«. S. Jensen, Kosmol. S. 294. 515 und vgl. dazu unten S. 428 Anm. 4.

8) Mit Akkad ist höchst wahrscheinlich eine als *Sippar ša Anunit* bezeichnete Stadt identisch, woselbst der Anunît-Tempel gleichfalls *E-ul-maš* hiess. Dieses Sippar ša Anunitu bezw. Akkad lag wahrscheinlich in unmittelbarer Nähe des bekannten Sippar, das zum Unterschied von jenem zuweilen als *Sippar ša Šamaš* bezeichnet wird, s. II R 65, 18 b f. = KB. I S. 199 und im Allgemeinen Delitzsch, Parad. S. 209 ff.

9) S. z. B. Šurpu II 169 f.

In dem genealogischen Göttersystem gilt Ištar teils als Tochter Anu's, so besonders die Ištar von Erech und wol auch diejenige von Akkad bezw. Sippar ša Anunîtu [1]), teils als Tochter Sin's, so namentlich in der »Höllenfahrt der Ištar« [2]). Als Tochter Sin's ist sie zugleich Schwester des Šamaš [3]). Ihr jugendlicher Buhle ist Tamûz (oben S. 397). Ausschliessliche Gattin einer männlichen Gottheit ist sie ihrer ganzen Natur nach nicht [4]) (vgl. dazu unten S. 431). Doch wird Ištar in späterer Zeit, wo Aššur in Assyrien, Marduk in Babylonien die Stelle eines obersten Gottes einnahmen, so eng mit jedem dieser beiden Götter verknüpft, dass sie offenbar in der Anschauung der Babylonier bezw. Assyrer vielfach geradezu als Gemahlin Marduk's und Aššur's aufgefasst wurde.

Astral ist Ištar, wie schon im Vorhergehenden mehrfach bemerkt, bei den Babyloniern mit dem Planeten Venus verknüpft, weshalb dann auch die Griechen diesen Planeten mit Aphrodite, die Römer mit Venus verbanden. Als Göttin des Venus-Sterns ist sie gleichzeitig die »Göttin des Abends« (*ilat šimêtân*) und die »Göttin des Morgens« (*ilat šêrêti*) [5]). Die wichtige Stellung, die ihr unter den Planetengottheiten eingeräumt war, zeigt sich u. a. daran, dass neben Sonne und Mond gerade auch ihr Symbol, ein 8-strahliger oder 16-strahliger Stern, sich regelmässig an der Spitze der Embleme von Sterngottheiten auf den sog. Grenzsteinen, auf Königsstatuen und sonst abgebildet findet.

Auf den sumerischen Namen des Venussterns, *Dilbat*, mit der Bedeutung »Verkündigerin«, geht sowol *Δελεφατ* = Venus bei Hesychius zurück, wie דלבת bei Bar Bahlûl und ליבאת (auch דיבאת, דליבאת) bei den Mandäern als Bezeichnung des Planeten Venus. S. Näheres bei Jensen, Kosmol. S. 118 und Brandt, Mand. Schriften S. 45. 85. Übrigens kommt auch noch

1) Falls nämlich die Anunîtu ihren Namen wirklich von Anu hat als »die Anu Zugehörige« oder »die von Anu Abstammende«.

2) Übrigens erscheint Ištar ausserdem auch noch als Tochter Bêl's, so z. B. in dem Hymnus bei Haupt ASKT. S. 126ff., wo aber in Obv. 74, unmittelbar hinter ihrer Erwähnung als Tochter Bêl's, auch wieder von ihrem Vater Sin die Rede ist! Eine ähnliche Vermengung scheint auch in den Nabonid-Cylindern aus Abû-Habba vorzuliegen, falls dort Col. III 23. 34 = KB. III 2 S. 105f. auf dem Londoner und Berliner Original wirklich EN. LIL = Bêl und nicht das sehr ähnliche EN. ZU = Sin steht.

3) Z. B. in dem Ištar-Hymnus Sm. 954 (Delitzsch AL^3 S. 134ff.) Obv. 21; ZA. V S. 66, Z. 6.

4) Es ist bezeichnend, dass in der von Bêlit-ilê (= Ištar, s. unten) handelnden Stelle II R 55, III R 67, Nr. 1 der grossen Götterliste K. 4349 und ihrer Paralleltexte an erster Stelle die Bêlit-ilê aufgeführt wird und dann erst ihr Gemahl, ihre 14 Kinder und ihre 4 Wächter, während bei den anderen Göttern in diesen Listen immer erst der Gott und dann als ein Annex seine Gemahlin genannt wird.

5) Sm. 954 Obv. 38. 40.

der eigentliche Name Ištar als עסתרא für den Planeten Venus im Mandäischen vor, s. Jensen a. a. O. S. 135, Brandt a. a. O. S. 45, wie auch אסתרא bei den Syrern. Dagegen ist die übliche Bezeichnung für den Planeten Venus im Aramäischen vielmehr בלתי, das babyl. *Bêltu*, *Bêlti* als Nebenname der Ištar entspricht. Ebenso geht das targumische אסתהר, אסתירא, איסתירא bei der Erklärung der Stelle Esth. 2, 7 wol sicher, trotz des Zusatzes יונית, direkt auf babyl. Ištar zurück, und nicht etwa auf griech. *ἀστήρ*, das ja auch nie speciell die Venus bezeichnet. Übrigens ist wol auch sicher syr. אסתרא, אסתירא für hebr. אשרה und עשתרת, sowie auch syr. אסתירא für *στατήρ* auf babyl. Ištar zurückzuführen; letzteres nach Jensen in ZA. XIV S. 183. Endlich hat sich auch der Name der *Nanai*, der Doppelgängerin der Ištar, im Syrischen in der Form נני als Name für den Planeten Venus erhalten (ZDMG. X S. 549).

Diese Verbindung der Ištar mit dem Planeten Venus scheint im Babylonischen schon uralt zu sein und nicht etwa erst auf späterer Spekulation zu beruhen [1]).

Es scheint mir sehr der Erwägung wert, zu fragen, ob der Name Ištar für den Planeten Venus nicht das Prototyp bildet für das indogermanische Wort für »Stern« sanskr. *star*, avest. *stare*, griech. *ἀστήρ*, *ἄστρον*, lat. *stella* (für **sterula*), ahd. *ster(no)*, für das sich immer noch keine befriedigende Etymologie aus dem Indogermanischen selbst gefunden hat [2]). Die Ausdehnung einer ursprünglichen speciellen Bedeutung des Wortes als »Abend- bezw. Morgenstern« zu »Stern« im Allgemeinen wäre ja sehr wol begreiflich. Sollte sich diese Annahme von dem babylonischen Ursprung des indogermanischen Wortes für »Stern« bewähren, so würde dies seinerseits für das hohe Alter der Verknüpfung der Ištar mit dem Planeten Venus gewichtig mitsprechen.

Nach einer inschriftlichen Angabe [3]) soll Ištar als Morgenstern speciell den Namen *Ištar-kakkabê* d. i. »Ištar der Sterne« [4]), als Abendstern den Namen *Bêlit-ilê* d. i. »Götterherrin« geführt haben. Von ihrem Charakter als Göttin des Venus-Sternes rührt gewiss auch das Epitheton der Ištar als »Himmelskönigin« her.

»Königin des Himmels und der Sterne« *šarrat šamâmi u kakkabê* heisst z. B. Ištar in der Götteraufzählung auf K. 100 Obv. 14, *šarrat šamê* »Himmelskönigin« in dem Ištarhymnus Sm. 954 Rev. 4, ebenda 17 *bêlit šamê* »Himmelsherrin«; dies ist auch bereits Bezeichnung der Ištar von Nineve in

---

1) Wenn der Name Ištar, wie oben vorgeschlagen, als »Musternder, Versammler« zu erklären ist, und wenn derselbe in Babylonien heimisch ist, so würde auch dieser Name wol ursprünglich an Ištar als Planet Venus haften: Der Abend- bezw. Morgenstern als Anführer der übrigen Sterne.

2) H. Hirt teilt mir in dieser Angelegenheit folgendes mit: »Zu *ἀστήρ* ist wegen Ablauts u. s. w. idg. Grundform **astero*. Das Wort müsste bereits ins Idg. entlehnt sein. An Etymologien für dasselbe fehlt es nicht. Im Griech. haben wir *ἀστεροπή* »Blitz«, *στεροπή*, *ἀστράπτειν*. Letzteres trennt allerdings G. Meyer, Albanes. WB 409 und stellt es zu alb. *škrep* »schlage Funken, Feuer«. Sonst stellt man *ἀστήρ* auch mit *τέρας* »Wunderzeichen« zusammen (Il. Σ 485 wird *τείρεα* direkt von Gestirnen gebraucht) oder mit aind. *ástar* »Schleuderer, Schütze« und weiter mit d. *Strâhl*. Im Aind. kommt auch *târâ* vor, eine Form ohne *s*, was ebenfalls auf idg. Alter wiese«.

3) III R 53, 36 b f.

4) Oder hier vielleicht noch die appellativische Bedeutung durchschimmernd: »Versammler(in) der Sterne«?

dem Tell-Amarna-Brief des Dušratta KB. V Nr. 20, Z. 26: *bêlit šamê u erṣitim* »Herrin Himmels und der Erde« ZA. V S. 66, 8; *etellit šamê u erṣitim* »Fürstin Himmels und der Erde« BA. III S. 261, 1; *šarrat ilâni* »Königin der Götter« ibid. Z. 4. Auch IV R 5, 8a ist von der Himmelsherrschaft (*šarrût šamê*) der Ištar die Rede. Ein *malkat šamê* liegt dagegen im Assyrischen, so viel ich sehe, nicht vor, auch ZA. V S. 66, 2 nicht, wo vielmehr Ištar als *bânat nime[ḳi]* »Schöpferin der Weisheit« bezeichnet wird. *ma[lkat]u* II R 7, 19 add. = Cun. Texts XII 34 als Epitheton der Ištar ist nach dem Ideogramm besser als »Ratgeberin« wie als »Fürstin« zu fassen und ebenso wol auch die Bezeichnung *malikat ilâni* Assurb. Cyl. B V 35 = KB. II S. 251 als »Beraterin der Götter«. An der viel besprochenen Stelle II R 57, 32 ab endlich ist wahrscheinlich überhaupt gar nicht *malkûtiša*, sondern *ajûtiša* oder *ajakûtiša* zu lesen. Vgl. oben S. 368 Anm. 2.

Ausser mit dem Planeten Venus wird aber Ištar im Babylonischen, wie Isis im Ägyptischen, auch mit dem Sirius verknüpft. Dies geht daraus hervor, dass Ištar inschriftlich wiederholt als Göttin des »Bogensterns« (*kakkab ḳašti*) bezeichnet wird [1], und dass andererseits der in den Inschriften mehrfach erwähnte Bogenstern nach den Berechnungen von Epping der Sirius ist [2].

Diese zwiefache Beziehung der Ištar einerseits zum Planeten Venus, andererseits zum Fixstern Sirius macht es in manchen Fällen schwierig, zu entscheiden, welche von beiden Beziehungen zu Grunde liegt. So z. B. bei dem Mythus von der »Höllenfahrt der Ištar«, wo die Frage besteht, ob dieser Mythus vom Planeten Venus seinen Ausgang genommen hat, oder vielmehr, wie Jensen neuerdings annimmt, von Ištar als Sirius-Stern. S. dazu weiter unten bei diesem Mythus.

Zu Ištar als Göttin des Sirius-Sterns, nicht des Planeten Venus, gehört jedenfalls auch das Fest der Ištar im Monat Ab (Juli-August), das Assurb. Cyl. B V 17 = KB. II S. 249 erwähnt wird. Wie an dieser Stelle ausdrücklich gesagt wird, war der Monat Ab dem Sirius (der Ištar) geweiht [3], weil in ihn das »Erscheinen« (*nanmurtu*) d. i. der heliakische Aufgang des Sirius fiel [4]. Mit diesem Ištar-Fest im Ab, der Feier des Beginns der »Hundstage« [5],

1) Assurb. Rm. IX 9f. = KB. II S. 223; V R 46, 23 ab.

2) ZA. III S. 251; Epping, Astron. aus Babylon S. 150f.

3) Auch an der im Vorhergehenden genannten Stelle Assurb. Rm. IX 9f. wird der Ab als der Monat des Sirius (der Ištar) bezeichnet.

4) In der Arsaciden-Zeit fiel nach den Berechnungen Eppings, Astron. aus Babyl. S. 150 der heliakische Aufgang des Sirius, speciell im Jahre —122, auf den 28. Tamûz= —122 Juli 18. In der Zeit Assurbanipals muss, unter Berücksichtigung der »Präcession« u. s. w., der heliakische Aufgang des Sirius in Babylonien etwa 5—6 Tage früher, also etwa am 12. Juli stattgefunden haben.

5) Ob auch bereits die Babylonier ein Sternbild des »grossen Hundes« kannten, dem der Sirius angehört, ist noch nicht zu belegen, wenn es auch von vornherein als wahrscheinlich gelten muss. Das öfter erwähnte Sternbild UR. GU. LA »grosser Hund« kann jedoch nach der bei Hommel, Aufs. und Abh. S. 466 mitgeteilten Tafel 85-4-30, 15 nur das Tierkreisbild des Löwen bezeichnen, wie auch schon Jensen, Kosmol. S. 66 vermutet hatte, nicht etwa den canis major.

ist, wie auch Jensen neuerdings gesehen hat[1]), sehr wahrscheinlich das von Berosus erwähnte Sakäenfest[2]) der Babylonier zusammenzustellen, das nach Berosus am 16. Loos (Juli) gefeiert wurde.

K. 1286 (Craig, Rel. Texts I 7) Obv. 10 wird ein grosses Fest der Ištar von Nineve am 16. Tebet erwähnt. Die naheliegende Vermutung, dass hier statt des Zeichens AB für den Monat Tebet vielmehr das sehr ähnliche Zeichen NE für den Monat Ab im Original stände, bestätigt sich freilich, wie mir Brünnow auf Grund einer von ihm angefertigten photographischen Aufnahme dieser Tafel mitteilt, nicht. Auch geht es kaum an, anzunehmen, dass AB eine phonetische Schreibung für den Monat Ab wäre. Doch bleibt es sehr wol möglich, dass bereits der assyrische Tafelschreiber fälschlich ein AB statt des ähnlichen NE seiner Vorlage geschrieben hat, so dass dann doch auch hier von einem Ištar-Feste am 16. Ab die Rede sein könnte. Auch bei Meissner, Altbab. Privatrecht Nr. 14 ist vielleicht schon das Ištar-Fest im Monat Ab erwähnt.

Als sehr wahrscheinlich muss es endlich auch bezeichnet werden, dass bereits die Babylonier das Tierkreisbild der Jungfrau mit der Ištar verknüpft haben, wenn sich dafür bis jetzt auch noch kein zwingender Beweis erbringen lässt.

Der Beweis wäre erbracht, wenn die Annahme Hommels, Aufs. u. Abh. S. 430. 462 sich bewährte, dass der ŠU. PA-Stern die Spica ist, da nach einer ebenda mitgeteilten Angabe von Pinches der ŠU. PA-Stern als »Königin der Igigi« bezeichnet wird, worunter allerdings nur Ištar verstanden werden kann.

Wahrscheinlich hängt übrigens auch, wie schon mehrfach vermutet worden ist, die ideographische Bezeichnung des Monats Elul als *araḫ šipir Ištar*, »Monat des Bescheids[3]) der Ištar«, sowie die Zuteilung des Monats Elul an Ištar in der Monatsliste IV R 33 damit zusammen, dass in der altbabylonischen Zeit, aus welcher die Nomenklatur der Sternbilder und der Monatsnamen stammt, die Spica bezw. das Sternbild der Jungfrau im Elul (August—September) heliakisch aufging.

---

1) S. auch schon Hoffmann in Ztschr. f. Assyr. XI S. 259, wo Hoffmann auch auf die interessante Notiz bei Chwolson, Ssabier II 26 aufmerksam macht, dass in Harrân am 27. Chezirân (Mai—Juni) ein Fest gefeiert wurde, bei dem der Priester in seiner Person zwei Götter, darunter den Sirius, vorstellte, indem er zwölf Fackelpfeile von dem Bogen fünfzehnmal abschiesst [hierbei erinnert Hoffmann mit Recht an 15 als die heilige Zahl der Ištar bei den Babyloniern] und wie der Hund auf allen Vieren kriechend zurückholt.

2) Auch der Name dieses Festes weist nach Jensen möglicher Weise auf den Sirius-Aufgang hin, falls derselbe mit pehl. *sak* »Hund« zusammenhänge.

3) Vielleicht aber, trotz der Erklärung Assurb. Cyl. B V 77. 79 = KB. II S. 253, vielmehr als Monat der »Sendung« der Ištar, und dann als Anspielung auf die Sendung des Himmelsstiers auf der VI. Tafel des Gilgameš-Epos zu verstehen. Dass die Scene zwischen Ištar und Gilgameš gerade auf der VI. Tafel des Epos erzählt wird, hängt, wie schon vielfach hervorgehoben, aller Wahrscheinlichkeit nach damit zusammen, dass der 6. Monat, der Elul, eben der Ištar geweiht war, bezw. dass auch bereits bei den Babyloniern Ištar im Sternbilde der Jungfrau lokalisiert war.

In den astronomischen Tafeln der Arsacidenzeit führt das Sternbild der Jungfrau den Namen »Ähre« (*šer'u*), s. Epping-Strassmaier, Astron. aus Babyl. S. 149. 171. 7 (hinten) und dazu Jensen, Kosmol. S. 311f., eine Bezeichnung, die auch im Aramäischen als שבלתא, mand. שיבילתא »Ähre« gebräuchlich ist[1]) und die noch bei uns in dem Namen der *Spica* für den hellsten Stern in der Jungfrau und in dem Bild der Ähre in der Hand der Jungfrau auf den Himmelsgloben fortlebt[2]).

Auf dieses semitische Wort für »Ähre« שבלת, שבלתא als Name des Tierkreiszeichens der Jungfrau will Winckler, Gesch. Isr. II S. 277 den immer noch unerklärten Namen der Sibylle zurückführen, die ja allerdings ihrer Gestalt nach in Ištar und somit vielleicht auch in der Jungfrau des Tierkreises ihr Vorbild haben wird. S. dazu weiter unten beim Gilgamešepos Tafel X.

Die Wesenseigenschaften der Göttin Ištar, wie sie uns aus den Hymnen und sonstigen Anrufungen an sie, wie aus den historischen und mythologischen Texten entgegentreten, sind sehr mannigfacher Art, worin schon ein Hinweis darauf liegen wird, dass ursprünglich verschiedene Göttergestalten in Ištar zusammengeflossen sind.

Von Ištar als Göttin des geschlechtlichen Liebeslebens war bereits im Vorhergehenden gelegentlich der Erwähnung des Kultes von Erech die Rede. Besonders drastisch kommt diese ihre Eigenschaft auch in der »Höllenfahrt der Ištar« zum Ausdruck, insofern mit dem Verschwinden der Ištar in der Unterwelt auch jeglicher geschlechtliche Verkehr auf Erden unter Menschen und Tieren ins Stocken gerät.

Eng verwandt mit dieser ihrer Eigenschaft als Liebesgöttin ist ihr Charakter als Muttergöttin[3]), wobei sie sowol als Gebärerin, wie auch als Geburtshelferin[4]) erscheint. In dieser ihrer Eigen-

---

1) Vgl. Nöldeke in ZDMG. XXV S. 256f.

2) Nach Hommel, Aufs. u. Abh. S. 263 würden wir auch bereits unter den Emblemen auf den altbabylonischen Grenzsteinen die Ähre als Bild des 6. Tierkreiszeichens zu erkennen haben, teils allein, teils über bezw. hinter einer liegenden Kuh, als heiligem Tier der Ištar. Ob mit Hommel ebenda S. 438 unter einer Göttin auf einer Grenzsteindarstellung (bei de Morgan, Délégation en Perse I p. 168) die Ištar oder eine Parallelgestalt derselben als Jungfrau des Tierkreises zu verstehen ist, ist noch unsicherer.

3) Schöpferin der Menschen (*bânat tênišêti*) K. 2001, Obv. 10 (Craig, Rel. Texts I 15). Als Mutter (*ummu*) bezeichnet z. B. in dem Psalm Haupt, ASKT. 116f. Obv. 12; ebenso heisst King, Magic Nr. 7, 59 Išhara (Ištar) barmherzige Mutter der Menschen (*ummu rêmnîtum ša nišê*). Mehrfach auch als Mutter der babylonischen und assyrischen Könige in deren Inschriften, s. dazu oben S. 379. Desgleichen erscheint Ištar in der Sintfluterzählung als Mutter (oder als Geburtshelferin) der Menschen, die über den Untergang des Menschengeschlechts klagt KB. VI 1 S. 239. Zu der oben S. 379, Anm. 4 erwähnten Vorstellung von Ištar als Mutter des assyrischen Königs in Gestalt einer Kuh, wäre an die Kuh auf den assyrischen Grenzsteinemblemen zu erinnern, falls diese wirklich ein Symbol der Ištar sein sollte; s. dazu oben Anm. 2.

4) S. oben S. 423 Anm. 7 zu *Μύλιττα*; Lenkerin aller Geburt (*muštêšerat gimir nabnitu*) heisst Ištar in dem Psalm Haupt ASKT. 116f. Obv. 10. Zur Bêlit-ilê, als der »Mutter der Gebärenden« (*ummu âlidâte*), wendet sich auch am

schaft als Muttergöttin wird sie mit Vorliebe *Bêlit-ilê* »Götterherrin«[1]) genannt und ideographisch als »Töpferin« »Thonbildnerin« bezeichnet[2]), nach der babylonischen Vorstellung, dass die Menschen aus Erde (Lehm, Thon) gebildet werden[3]). In den von Bezold veröffentlichten Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen heisst es in einer Schilderung des Götterbildes der Bêlit-ilê u. a. »Ihre Brust ist offen, auf ihrer Linken trägt sie ein Kind, das an ihrer Brust sich nährt, während sie mit ihrer Rechten (es) segnet(?)«[4]) — also der Madonna-Typus[5]). Übrigens gilt Ištar nicht allein als Muttergöttin für die Menschen, sondern auch für die Götter[6]).

Mit Ištar als Bêlit-ilê ist identisch oder wurde jedenfalls identificirt die Göttin Nin-maḫ »die hohe Herrin«, die speciell von Nebukadnezar als Muttergöttin gefeiert wird[7]). Es verdient hier Erwähnung, dass in dem durch die deutschen Ausgrabungen wieder aufgedeckten Tempel E-maḫ dieser Göttin Nin-maḫ in Babylon[8]) eine Opferkapsel mit dem Bild einer Taube aus ungebranntem Thon, sowie eine solche mit Knochen einer Taube gefunden wurden[9]), woraus wol geschlossen werden darf, dass gerade die Taube als heiliger Vogel der Nin-maḫ (Ištar) galt. S. auch weiter unten S. 431 Anm. 5 zur Schwalbe als heiligem Vogel der Ištar.

Wiederum mit Nin-maḫ (Bêlit-ilê) und somit auch mit Ištar iden-

---

Tag, da ihre Geburtswehen eintreten, hülfeflehend die Schwangere in dem Texte K. 890 (BA. II 634) und ähnlich steht auch in dem Texte K. 11530 (Craig, Rel. Texts II 19) die Bêlit-ilê einer Schwangeren bei.

1) Übrigens lehrt dieser Name, wie auch Anderes, dass die Rolle als Muttergöttin auf Ištar erst von *Bêlit*, der Gemahlin des Bêl von Nippur, übertragen ist (vgl. oben S. 356), wie auch andere babylonische »Muttergöttinnen«, so namentlich Damkina, die Gemahlin Ea's (oben S. 360), schliesslich in Ištar als Muttergöttin aufgegangen sind. — Auch *Šeru'a* Tigl. Pil. III Platteninschr. 15 = KB. II S. 7 und sonst ist ein solcher Name der Ištar speciell als Muttergöttin, der ursprünglich der Bêlit von Nippur zugehören wird.

2) S. Jensen, Kosmol. S. 294 und denselben in KB. VI 1 S. 544.

3) S. zu dieser Vorstellung weiter unten unter »Weltschöpfung«.

4) *iratsa petât ina šumêlīša šerra nâšatma tulâša ikkal ina imittiša ikarrab* ZA. IX S. 121.

5) Vgl. hierzu die aus Tel Mohammed bei Bagdad stammende Thonfigur einer Göttin mit Kind auf der linken Hand, während die rechte Hand dem Kinde die Brust darbietet bei Layard, Nineveh und Babylon Taf. VII, auch reproducirt z. B. bei Riehm, Handw. [2] S. 146. Auch bei den Ausgrabungen in Nippur wurden solche Statuetten einer ein Kind säugenden Göttin gefunden, s. Peters, Nippur II p. 374f. Desgleichen neuerdings in Babylon, s. Mitt. d. Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 11, S. 11. S. auch schon oben S. 379, Anm. 5.

6) Z. B. in der Bezeichnung als *bânat ilâni* »Erschafferin der Götter« Haupt ASKT. 116f. Obv. 6.

7) S. die Inschrift Nebukadnezars in KB. III 2 S. 67f., die vom Bau des Tempels E-maḫ dieser Göttin Nin-maḫ in Babylon handelt.

8) S. den Bericht über die Ausgrabung, nebst Grundriss, in den Mitteil. d. Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 4 (März 1900). Beachtenswerth ist, dass in den in diesem Tempel gefundenen Thontafeln mit Arbeiter- und Lohnlisten gleichfalls die Bezeichnung der Göttin als *Nin-maḫ* mit derjenigen als *Bêlit-ilê* wechselt.

9) S. Mitt. d. Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 5 (Nov. 1900), S. 3, und vgl. die Notiz über einen ähnlichen Fund im Amrân-Hügel ebenda Nr. 11 S. 13.

tificirt erscheint die Muttergöttin Aruru[1]. S. zu deren Funktion als Muttergöttin namentlich die Stellen in dem sogenannten zweiten Schöpfungsmythus KB. VI 1 S. 41, Z. 21, wo Aruru mit Marduk zusammen die Menschen bildet, ferner Gilgameš-Epos Tafel I KB. VI 1 S. 121 oben, wo Aruru als Schöpferin des Gilgameš und Eabani erscheint; IV R 58, 18 d ff. (s. die Übersetzung von Myhrman in Ztschr. f. Assyr. XVI S. 179), wo sie als die Schöpferin und Beschützerin der kleinen Kinder auftritt, überdies auch gerade den Namen *Bêlit-ilê*[2] als Epitheton erhält[3].

Endlich ist wieder eine Doppelgängerin dieser Aruru, und somit schliesslich auch der Ištar, die Muttergöttin Mami (dieser sumerische Name bedeutet wahrscheinlich einfach soviel wie »Mutter«). S. zu dieser als Menschenbildnerin besonders den Atarḫasis-Mythus KB. VI 1 S. 287, sowie den von mir in ZA. XIV S. 281 f. und von Jensen in KB. VI 1 S. 275 besprochenen mythologischen Text Bu. 91-5-9, 269 (Cun. Texts VI).

Mit dem Charakter Ištar's als Muttergöttin hängt ferner jedenfalls auch noch zusammen, dass sie als Schöpferin der ganzen Kreatur, auch des Thier- und Pflanzenreichs, gepriesen wird[4]. Doch ist bemerkenswert, dass gerade die Eigenschaft der Ištar als Vegetationsgöttin im Babylonischen wenig hervortritt, so dass sie kaum etwa als der Grundzug des Wesens der Ištar angesehen werden darf, aus dem sich die übrigen Züge der Göttin weiter herausentwickelt hätten.

Ganz anderer Art ist der Charakter Ištar's als Kriegsgöttin[5], eine Eigenschaft, in der sie besonders von den kriegsliebenden Assyrer-Königen gefeiert wird, jedoch auch bereits von den babylonischen Königen der alten Zeit[6]. Dieser ihr kriegerischer Charakter könnte sehr wol in Ištar als Planet Venus seinen Ursprung haben, insofern dieser als Anführer des himmlischen Sternenheeres

---

1) Die ältere Form dieses Namens muss *Ja'ruru* gewesen sein, wie aus dem Stadtnamen *Sippar-Ja'ruru* in der Zeit Ḫammurabi's und seiner Nachfolger für späteres *Sippar-Aruru* hervorgeht; s. King, Ḫammurabi III p. 118. 137. 150. 160. 235 f., wo aber die Identität dieses Sippar-Ja'ruru mit dem späteren Sippar-Aruru nicht erkannt ist, wie auch nicht bei Montgomery, Diss. S. 23 f.

2) Somit ergänzt Jensen, Kosmol. S. 294 Anm. 1 mit Recht die Stelle II R 55, 22 ab zu [*A-r*]*u-ru* = *Bêlit-ilê*. Ebenso ist natürlich an der Parallelstelle III R 67, 4 c (= K. 4349) [*A-ru*]-*ru* zu lesen.

3) Für die Identität der Nin-maḫ und der Aruru ist auch der sumerische Hymnus IV R 53, 27—41 d beachtenswert. Nach diesem Text, wie nach Reisner, Hymn. Nr. 14, Obv. 25 scheint übrigens die Nin-maḫ ursprünglich Stadtgöttin von Kiš gewesen zu sein. Craig, Rel. Texts I 19, 6 wird sie als Gattin (statt *nin* wol *dam* zu lesen) Bêl's genannt.

4) *Mušêṣat urḳite . . . . bânat kâlâme* »die das Grün spriessen lässt . . . . Schöpferin von Allem« Haupt, ASKT 116 f. Obv. 6. 8.

5) *ilat ḳabli bêlit taḫazi* »Göttin des Kampfes, Herrin der Schlacht« Assurb. Cyl. B V 35 = KB. II S. 251, *bêlit ḳabli u taḫazi* »Herrin des Kampfes und der Schlacht« Asarh. Sendš. Obv. 9.

6) So bei Ḫammurabi KB. III 1 S. 113. Vgl. auch Anunîtu von Sippar-Anunîtu als Schlachtengöttin, Bogen und Köcher tragend, bei Nabonid Abû-Habba-Cylinder III 22 = KB. III 2 S. 105.

als einer Kriegerschaar gedacht werden konnte. Dazu würde sich auch die oben S. 421 vorgeschlagene Erklärung des Namens Ištar als »Musternder, Versammler« sehr gut fügen. Als solche Kriegsgöttin erscheint die Ištar von Arbela in Flammen gekleidet [1]), hat rechts und links Köcher hängen, hält einen Bogen [2]) in der Hand, und zieht ein scharfes Schwert aus der Scheide [3]). Auch in bildlichen Darstellungen begegnen wir einer solchen waffengerüsteten, auf einem Leoparden stehenden Göttin [4]). In einem Ištar selbst in den Mund gelegten Hymnus sagt diese von sich: »In der Schlacht fliege ich wie eine Schwalbe dahin« [5]). Wol wegen ihres Charakters als Kriegsgöttin ist gerade auch der Löwe mit Ištar verknüpft [6]). Ferner gehört zu Ištar als Kriegsgöttin wol auch die Bezeichnung als die »männliche Istar« als Morgenstern im Gegensatz zur »weiblichen Ištar« als Abendstern [7]). Wie Kriegsgöttin, so ist Ištar auch Jagdgöttin [8]).

Zu beachten ist, dass Ištar als Kriegsgöttin gerne als *Bêlit-mâtâti* »Länder-Herrin« oder einfach *Bêlit* »Herrin« bezeichnet wird, Namen, die ursprünglich eigentlich der Bêlit von Nippur zugehören. Schliesslich wurde

---

1) Assurb. Rm. IX 79 = KB. II S. 227.

2) Vgl. dazu die Bezeichnung des mit der Ištar verknüpften Sirius als »Bogenstern« bei den Babyloniern (oben S. 426).

3) Assurb. Cyl. B V 52 ff. = KB. II S. 251.

4) Vgl. z. B. die oft, so bei Riehm, Handw. [2] S. 87, bei Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 57, reproducirte Darstellung einer solchen Göttin.

5) *ina taḫazi kima sinunti at[tapraš]* Reisner, Hymn. S. 108, 44 (die Ergänzung zu *attapraš* ist gesichert durch das entsprechende sumerische RI). Vielleicht darf man aus dieser Stelle schliessen, dass auch die Schwalbe als heiliger Vogel der Ištar galt. Vgl. zur Schwalbe als aphrodisischem Tier Baudissin, Stud. z. sem. Rel. Gesch. II S. 214. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht auch, dass, während der »Euphratstern« am Himmel den Namen *sinûntu*, *šinûnûtu*, »Schwalbe« führt, der danebenstehende »Tigrisstern« den Namen »Göttin *Anunîtu*« hat (s. II R 51, 58 a b f.; V R 46, 34 a b). Anunîtu ist ja aber eine Parallelgestalt der Ištar (oben S. 423). Sollte diese Angabe vielleicht geradezu die Taube als heiligen Vogel der Anunîtu-Ištar zur Voraussetzung haben? S. dazu oben S. 429. Und sollte ferner der Name der Schwalbe, *sinûntu*, *šinûnûtu* (vgl. auch *sinûnu* ZA. VIII S. 207), aram. סנוניתא, zusammenhängen mit Ištar als der Tochter Sin's, Šin's?

6) In dem Hymnus Sm. 954, Obv. 14 wird Ištar direkt als »Löwe« bezeichnet, »der auf dem Gefild einhergeht«, und ebenda als *barbaru* »wilder Hund« d. i. Tiger(?), »der geschickt ist, ein Lamm zu rauben«. In der Stele Nabonid's (s. MVAG. 1896 S. 27) Col. III werden 7 angeschirrte Löwen als Zubehör der Ištar von Erech genannt.

7) III R 53, 30 b f. (*zikarat* und *sinnišat*). Auch speciell als die »bärtige« Ištar wird diese männliche Ištar aufgefasst. So heisst es K. 1286 (Craig, Rel. Texts I 7) bei einer Schilderung der Ištar von Ninive: »wie Aššur ist sie mit einem Barte versehen« (*akî Aššur ziḳni zaḳnat*); vgl. auch Rm. 103 Obv. 16 (Craig, Astr. 85): *šumma (kakkab) Dilbat ziḳna zaḳnat* »wenn die Venus mit einem Barte versehen ist«.

8) Vgl. die »Jagdinschriften« Assurbanipals.

Bêlit, Bêlti sogar für Ištar als Planet Venus gebräuchlich[1]), weshalb dieser im Aramäischen dann unter dem Namen בלתי erscheint (oben S. 425).

Sowol als Muttergöttin, wie als Kriegs- und Schlachtengöttin wird Ištar in Hymnen und Gebeten, die zu den schönsten Erzeugnissen der babylonisch-assyrischen Litteratur gehören, mit Worten gepriesen, die zeigen, wie Ištar nicht nur nach ihrer Naturseite, sondern auch nach der ethischen Seite ihres Wesens auf eine sehr hohe Stufe in der religiösen Vorstellung der Babylonier erhoben wurde. Insbesondere erscheint sie hier in eminentem Sinne als die mächtige und barmherzige Helferin, die aus Bann und Krankheit befreit, Sünde und Schuld vergiebt.

Noch muss hier, weil für das Biblische mehr oder weniger von Wichtigkeit, auf einige Parallelgestalten der Ištar in der babylonischen Litteratur aufmerksam gemacht werden, die z. T. gerade nach Phönicien-Palästina weisen. Dahin gehört:

1. Siduri-Sabîtu auf der X. Tafel des Gilgameš-Epos[2]), die daselbst als verschleierte[3]), demnach jungfräuliche[4]) Göttin auf dem »Thron des Meeres« sitzt und dem Gilgameš auf seiner Wanderschaft Bescheid giebt und die anderwärts (Šurpu II 171) speciell als »Göttin der Weisheit« bezeichnet wird.

2. Išhara, die Šurpu II 171 unmittelbar vor Šiduri genannt wird, mit Ištar gleichgesetzt und speciell als *Išhara tiâmat* »Meeres-Išhara« bezeichnet wird[5]).

3. Ašratu, Aširtu. Dieselbe wird bereits in einer Widmungsinschrift für Hammurabi[6]) als [*Aš-*]*ratum*[7]) genannt und daselbst als »Braut des Himmelskönigs« bezeichnet, als »Herrin von (weiblicher) Üppigkeit und Pracht«, die im »Berge« gehörig gebildet ist,

1) Vgl. z. B. K. 4195: *Dilbat* = *Ištar bêlit mâtâti.*

2) S. das Nähere unten beim Gilgameš-Epos, Tafel X.

3) Vgl. zur »verschleierten Ištar« auch bereits oben Winckler, S. 276 Anfang und Anm. 1. Ferner das oben S. 368, Anm. 3 zu Aja, der Braut, der Geliebten des Šamaš Angeführte. Gunkel erinnert daran, dass auch Ps. 19, 6 einen Mythus voraussetzt, wonach der Sonnengott eine Geliebte verlässt, wenn er aufgeht.

4) Auch im Babylonischen ist das Verhüllt-, Verschleiertsein (*kuttumu*) Charakteristikum der Braut (*kallâtu*), vgl. Maklû I 2 und Gilg. Ep. KB. VI 1 S. 199, Z. 19 oben.

5) K. 4195 und Duplikat II R 49 Nr. 1 add. (s. Jensen, Kosmol. S. 71), wo der Stern *Išhara* = *Ištar bêlit mâtâti* gesetzt wird. *Išhara tiâmat, Išhara tâmtim* ebenda und V R 46, 31 b. Zur babylonischen Kultstadt dieser Išhara vgl. Jensen in ZA. XV S. 212. Gebete an Išhara bei King, Magic Nr. 7 und Nr. 57.

6) Vgl. schon oben Winckler S. 20 Anm. 1, S. 178 Anm. 1 und s. die Übersetzung und Besprechung der Inschrift bei Hommel, Aufs. u. Abh. S. 211 f.

7) Diese auf Sayce zurückgehende Ergänzung wird, abgesehen von anderem, gesichert durch den Namen des Widmenden *Ibi-Aš-r*[*a-tum*].

Barmherzige, die zu ihrem Gatten ehrfurchtsvoll fleht« [1]). Dass hier von Ašratu als einer westländischen Göttin die Rede ist, geht u. A. daraus hervor, dass gerade in dieser Inschrift Ḫammurabi als König von Amurrû (Westland) bezeichnet wird (vgl. hierzu auch Winckler, oben S. 178f.).

Ferner ist bekannt das Vorkommen der westländischen Göttin *Aširtu, Ašratu* in dem Namen des häufig erwähnten *Abd-Aširti, Abd-Ašrati* der Tell-Amarna-Briefe (s. oben S. 198f.), wobei erstlich die Gruppe *Aširti* oder *Ašrati* wiederholt das Gottesdeterminativ vor sich hat, sodann statt des meist phonetisch geschriebenen *A-ši-ir-ti* u. ä. vereinzelt auch eines der für Ištar im Babylonischen gebräuchlichen Ideogramme gesetzt und endlich einmal auch *Ab-di-Aš-ta-ti* geschrieben wird [2]), wobei entweder eine Auslassung des Tafelschreibers statt *Aš-ta-ar-ti* anzunehmen ist, oder aber eine Assimilation des *r* an das folgende *t* vorliegen wird.

Weiter findet sich die Göttin *Aš-ra-tum* neben dem Gotte *Ra-ma-a-nu-um* [3]) auf einer von Sayce veröffentlichten [4]) Siegelcylinder-Legende, die auch ihrem Inhalte nach nach dem Westen (syrisch-arabische Steppe) zu führen scheint.

Endlich wird in den babylonisch-assyrischen religiösen Texten wiederholt, aber gewöhnlich nur in sumerischer Schreibung, ein Götterpaar MAR. TU. E »Herr des Berges« und GU. BAR. RA »Herrin der Steppe« aufgeführt, das nach einer assyrischen Interlinearversion bei Reisner, Hymn. S. 139, Z. 143. 145 *Amurru* und *Ašratu* zu lesen ist [5]). Wie Jensen zeigt, kann der Gott *Amurru* d. i. der Gott »Amor«, »der Herr des Berges« (*bêl šadî*), kaum anders verstanden werden als der בעל־לבנן »der Ba'al des Libanon« auf CIS. I 5 (= Lidzbarski, Handb. S. 419; Taf. II 1), und demnach auch seine Gemahlin *Ašratu* als »Herrin der Steppe« (*bêlit ṣêri*) wol nur von der syrischen Wüste, sodass also Amurru

---

1) Nämlich fürbittend für den sich an sie wendenden Menschen.

2) KB. V Nr. 40 = London Nr. 34. Doch s. auch Knudtzon in Beitr. z. Ass. IV S. 297, der aus mehreren daselbst angeführten Gründen annehmen möchte, dass es sich in diesem Briefe um einen von dem bekannten Abd-Aširti verschiedenen Schreiber handelt.

3) So gewiss mit Jensen, Hittiter S. 172 zu lesen. Vgl. auch Hommel, Aufs. u. Abh. S. 210.

4) Ztschr. f. Assyr. VI S. 161.

5) S. hierzu Jensen in Ztschr. f. Assyr. XI S. 303f., wo Jensen ausserdem auch noch auf das Vorkommen der Göttin *Ašrat* = GU. BAR. RA in dem aus der Arsacidenzeit stammenden Texte Ztschr. f. Assyr. VI S. 241, Z. 9ff. aufmerksam macht. Vgl. ferner auch Jensen, Hittiter S. 172f.

und Ašratu als fremde Göttergestalten aus dem Westlande im babylonischen Pantheon dastehen [1]).

Besonders erwähnenswert ist noch, dass nach Johns, Assyr. Deeds I Nr. 310 Rev. 10 im bestimmten Falle der älteste Sohn oder die älteste Tochter, nach Nr. 436 Rev. 8 [2]); Nr. 474 Rev. 4 die älteste Tochter der *Bêlit-ṣêri* d. i. aber nach dem Vorstehenden gewiss die Steppengöttin *Ašratu*, dargebracht, specieller: verbrannt werden sollen. D. h. es ist hier nicht von einem wirklich ausgeführten Kinderopfer, sondern nur von einer Strafandrohung im Fall der Vertragsbrüchigkeit die Rede [3]).

Ausdrücklich als westländisches Wort für babylonisches *ištaru* in der Bedeutung »Göttin« wird *aštaru* angegeben in der Götterliste K. 2100 Rev. 16 (Proc. Soc. Bibl. Arch. March 1889), vgl. auch ibid. Obv. Col. II 7, wo allem Anscheine nach die Göttin *Aš-tar-t*[*u*] als das westländische Äquivalent der babyl.-assyrischen Ištar aufgeführt wird. Desgleichen wird in dem Vertrag zwischen Asarhaddon und Ba'al von Tyrus auf der Tafel 3500 etc. neben anderen phönicischen Göttern auch die Göttin *Astartu* (geschrieben *As-tar-tu*) aufgeführt [4]).

Ferner wird in den assyrischen Inschriften wiederholt die aramäisch-arabische Gottheit ʿAttar, ʿAṯtar unter der Form *Atar* aufgeführt. So in den Inschriften Assurbanipals, wo ein nordarabischer Nomadenstamm als Verehrer der Göttin *Atar-samain* [5]) d. i. der »ʿAttar des Himmels« bezeichnet wird [6]), zugleich ein wichtiges Zeugniss dafür, dass die Gottheit עתּר von diesen arabischen Stämmen in der Tat als Himmelsgottheit aufgefasst

1) Etwas anders in der Entwickelung, aber im Resultat ungefähr ebenso fasst die Sache Hommel, Aufs. u. Abh. S. 210 f. auf.

2) Hier und wol auch bei der folgenden Stelle im Parallelismus damit: der älteste Sohn dem Gotte Sin.

3) Mit Johns a. a. O. III p. 346 das ausdrückliche »verbrennen« (*išarrap*) zu blossem »weihen« abschwächen zu wollen, geht trotz des damit wechselnden *irakkas* (weihen) nicht an. Die Sache liegt vielmehr so, dass sich in dieser juristischen Formel noch eine Erinnerung an einen alten Brauch erhalten hat, der aber zu jener Zeit schwerlich mehr bei den Assyrern wirklich ausgeübt wurde.

4) S. hierzu bereits oben S. 357.

5) Dass es sich bei Atar-samain in der Tat um eine weibliche Gottheit handelt, bezw. dass wenigstens die Assyrer Atar-samain als weibliche Gottheit angesehen und ihrer Ištar gleichgesetzt haben, beweist, wie Winckler, Altor. Forsch. I S. 528 mit Recht hervorhebt, die Assurbanipal-Inschrift auf K. 3405 und K. 3087 = Winckler, Keilinschr. Textb. S. 36—41. An und für sich würde man für Atar bei einem arabischen Stamm allerdings eher an eine männliche Gottheit denken.

6) Assurb. Rm. VIII 112. 124 = KB. II S. 221 f.; vgl. ferner Assurb. Cyl. B VII 92 = KB. II S. 215 Anm. 4.

worden ist. So ferner in mesopotamischen Personennamen, wie *Atar-bi'di, Atar-idri, Atar-gabri, Atar-sûri* u. s. w.[1]). Dagegen liegt in dem Namen *Atar-ilu* des assyrischen Eponyms vom Jahre 673/672 v. Chr. dieser Gottesname nicht vor[2]).

Auch der Name der aus עתר־עתה Atargatis[3]), wie aus mit עתא, עתה, עתי zusammengesetzten Eigennamen bekannten aramäischen Göttin scheint in diesen assyrischen Geschäftsurkunden in Eigennamen wie *Ata-idri*, *Ata-sûri* vorzukommen[4]).

Biblisches.

Die Nachwirkungen der babylonischen Ištar-Gestalt innerhalb des Biblischen sind sehr mannigfacher Art. In erster Linie kommt hier natürlich die im A. T. erwähnte Göttin עשתרת 'Ašteret-'Aštart[5]) in Betracht, die daselbst teils als speciell phönicische[6]), teils als speciell philistäische[7]) Göttin genannt wird, teils endlich, in der Pluralform עשתרות, als allgemeine, schon ans Appellativische streifende, Bezeichnung der weiblichen kanaanäischen Gottheiten gebraucht wird[8]), und deren Name auch in dem Ortsnamen 'Aštarôt und 'Ašterôt Ḳarnaim, wie auch in Be'eštera vorliegt[9]).

Die Hauptfrage, die aber vor der Hand, soviel ich sehe, noch nicht mit Sicherheit beantwortet werden kann, ist natürlich hierbei

1) S. hierzu Johns, Doomsday Book S. 17 und vgl. auch Hilprecht, Babyl. Exped. Vol. IX p. 51. 76, wo der Name als *Attar* in Eigennamen vorkommt.

2) S. hierzu Johns, Assyr. Deeds III p. 197 f, wo derselbe auf die übrigens auch schon von Bezold, Catalogue V p. 1982 verzeichnete Variante *Atri-ilu* aufmerksam macht. Jedoch darf an eine von Johns vorgeschlagene Lesung *Adar-ilu*, *Adri-ilu* nicht gedacht werden. Jedenfalls handelt es sich übrigens bei dem ersten Element dieses Namens überhaupt nicht um einen Gottesnamen, sondern wol um das Element ותר (vgl. Hommel, Altisr. Überl. S. 134 f., der wol mit Recht den südarab. Namen *Watar-il* zu *Atar-ilu* stellt).

3) S. jedoch zu Atargatis-Derketo auch noch unten unter Tarḫu (Abschnitt: fremde Götter).

4) S. Johns ebenda und vgl. auch Hilprecht, Babyl. Exped. Vol. IX p. 51. 76 zu dem N. pr. *Ate-iana'*.

5) So ist die Aussprache für das Altisraelitische gewiss anzusetzen, statt der auf tendenziöser Entstellung (nach *bošet*) beruhenden Vokalisation *Aštoret*. Beachte auch *aštaru*, *Aštartu* als westländische Aussprache für Ištar (S. 434).

6) 1. Kön. 11, 5. 33; 2. Kön. 23, 13. 7) 1. Sam. 31, 10.

8) Vgl. dazu den appellativischen Gebrauch von *ištar* für »Göttin« im Babylonischen oben S. 420. Umgekehrt hat im Ostafrikanischen, von dem männlichen Charakter des südarab. 'Attar aus, *astar* die appellativische Bedeutung »Gott« erhalten (vgl. Hommel, Aufs. und Abh. S. 156), während andererseits *šams* im Südarabischen von dem dort weiblichen Charakter der Gottheit Šams aus Appellativ für »Göttin« geworden zu sein scheint (s. Winckler in ZDMG. 53 S. 533; 54 S. 408 ff. und vorher schon Mordtmann bei Mordtmann-Müller, Sab. Denkm. S. 69).

9) Beachte auch den palästinensischen Ortsnamen *Aštartu* in den Tell-Amarna-Briefen KB. V Nr. 142, 10 und Nr. 237, 21.

die, ob diese aus dem A. T., der Mesa-Inschrift[1]), den phönicischen[2]), aramäischen[3]), südarabischen[4]) und abessinischen[5]) Inschriften bekannte Gottheit ihrem Namen und Wesen nach als eine gemeinsemitische Göttergestalt zu betrachten ist, oder ob es sich vielmehr um eine in diesem Falle dann aber gewiss in sehr frühe Zeit zurückgehende Entlehnung einer specifisch babylonischen Göttergestalt Ištar, und zwar sowol dem Namen wie dem Wesen[6]) nach, durch die Kanaanäer, Araber und Aramäer handelt[7]). Je nachdem man sich zu dieser Grundfrage stellt, wird natürlich auch die Ansicht über den Einfluss des babylonischen Ištar-Kultes auf den Westen in alter Zeit eine sehr verschiedene sein. Nimmt man Entlehnung des Namens und der Gestalt der Ištar aus dem Babylonischen für עשתרת u. s. w. an, so wird sich die Geschichte des kanaanäisch-arabisch-aramäischen Astarte-Kults natürlich ganz anders darstellen, als wenn man von der Voraussetzung ausgeht, dass dieser Kult bei den westsemitischen Stämmen bereits ursprünglich heimisch war, oder gar überhaupt erst von diesen zu den Babyloniern gekommen und dort an die Stelle einheimischer sumerischer Göttergestalten getreten wäre.

Neben dieser schroffen Alternative ist natürlich, und zwar in sehr starkem Maasse, auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ein ursprünglich specifisch babylonischer Ištar-Kult in sehr früher Zeit zunächst zu den westlichen Kanaanäern u. s. w. gewandert, und dann in späterer Zeit, etwa im 3ten Jahrtausend v. Chr., wieder mit specifisch kanaanäischer u. s. w. Färbung nach Babylonien zurückgewandert wäre.

Ähnlich wie bei 'Ašteret liegt die Sache bei Ašera אשרה, insofern auch hier wieder die Frage besteht, ob Ašera, sei es in der Bedeutung eines Appellativs (heiliger Pfahl) oder eines weiblichen Götternamens[8]), einheimisch kanaanäisch oder eine alte Ent-

1) Hier als עשתר כמש, also ohne die Femininendung.

2) In diesen durchweg als עשתרת.

3) Hier עתר (für עתתר = kanaan. עשתר).

4) Hier عثتر עתתר als männliche Gottheit.

5) Hier עכתר. Dieser afrikanische 'Astar geht jedenfalls zunächst auf den südarabischen 'Aṯtar zurück.

6) Wobei es aber selbstverständlich nicht ausgeschlossen, sondern nur naturgemäss ist, dass sich an eine ursprünglich entlehnte Ištar-Gestalt im Laufe der Zeit viele einheimisch kanaanäische, aramäische und arabische Elemente angesetzt haben.

7) Zu den Gründen für und wider, die aus der Etymologie des Namens Ištar עשתרת entnommen werden können, s. bereits oben S. 420 f. Dem hebr. Ausdruck עשתרות צאן Deut. 7, 13; 28, 4. 18. 51 für »Muttertiere« oder »Nachwuchs der Heerde liegt wol sicher bereits der Name der Göttin als N. pr. zu Grunde, so dass derselbe nicht etwa für eine noch als lebendig gefühlte appellativische Grundbedeutung dieses Namens in Anspruch genommen werden darf.

8) Dass Ašera als Name einer Göttin im A. T. nicht etwa bloss auf einem deuteronomistischen Misverständnis beruht, wie man zeitweilig annehmen wollte,

lehnung aus Babylonien ist. Freilich scheint hier auf den ersten Blick Alles vielmehr dafür zu sprechen, dass Ašera im Kanaanäischen einheimisch ist, da die Göttin *Ašratu*, *Aširtu*, sofern sie in babylonischen Texten begegnet, ausdrücklich den Charakter einer ausländischen, westlichen Göttin trägt (oben S. 433), und eine einheimische babylonische Göttin *Aširtu* daneben nicht vorhanden ist. Immerhin ist im Auge zu behalten, dass *aširtu, eširtu* eine geläufiges babylonisches Wort für Heiligtum, Göttergemach [1]), ungefähr synon. mit *bît ili* בית אל, ist, dass sich ferner *âširat* im Babylonischen auch als Epitheton von Göttinnen findet (oben S. 421 Anm. 2). Es muss darum auch hier wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass *aširtu* schon in früherer Zeit, sei es in appellativischer Bedeutung, sei es in der des Namens einer Göttin, von Babylonien nach dem Westen gewandert, und dann später, und zwar jetzt als Name einer westsemitischen Göttin, wieder nach Babylonien zurückgewandert ist [2]).

Mit grösserer Wahrscheinlichkeit lässt sich sagen, dass der Name und die Institution der weiblichen und männlichen Ḳedeschen [3]) im Dienste der Astarte erst aus dem babylonischen Ištardienst stammt (s. oben S. 423). — Desgleichen liegt bei den verschiedenen Orten des Namens Ḳadeš oder Ḳedeš die Wahrscheinlichkeit vor, dass es sich hier um alte Ištar-Kultstätten handelt.

Im Hinblick auf das im Vorstehenden über *aširtu* als Synonym von *bît-ili* Bemerkte sei darauf hingewiesen, dass keilschriftlich auch ein Gott *Bait-ili* und zwar als fremdländischer, speciell westländischer Gott zu belegen ist, nämlich in dem von Winckler, Altor. Forsch. II S. 10 ff. veröffentlichten Vertrag zwischen Asarhaddon und Baʿal von Tyrus (s. oben S. 357), wo ein Gott *Ba-ai-ti-ilé* und ein Gott *A-ba(ka?)-ti-ba* als Götter von *ebir nâri* (עבר נהר, Land westlich vom Euphrat, s. oben S. 188) aufgeführt werden. Ebenso kommt in den Geschäftsurkunden aus der Zeit Artaxerxes I ein Personenname *Bît-ili-nûri* vor, wobei *Bît-ili* mit dem Gottesdeterminativ versehen ist (s. Hilprecht, Babyl. Exped. Vol. IX p. 60. 76). Peiser stellt

ist eben durch die keilschriftliche Bezeugung der Aširtu als westländischer Göttin (oben S. 432 f.) erwiesen.

1) Belegstellen bei Delitzsch, Handwörterb. S. 148, wo aber die an erster Stelle gegebene Bedeutung »Gnadenstätte« lediglich auf der von Delitzsch angenommenen, aber äusserst fraglichen Etymologie beruht. *ešrit ili-bîti* »das *eširtu* des Hausgottes« ist die Bezeichnung für die Hauskapelle des babylonischen Hauses IV R 30*, 16 b. An welcher Stelle eines Hauses oder Tempels ein solches *eširtu* sich befand, lehrt der Grundriss (*uṣurtu*) eines Hauses oder Tempels aus Sippar-Ja'ruru auf Brit. Mus. Nr. 86394 (King, Ḫammurabi II p. 242, s. dazu King ibid. III p. 255 f.), nämlich im hintersten Raume des Hauses, entgegengesetzt der Strasse (*rêbitu*), da hier bei dem betreffenden Raume das Wort *eširtum* eingetragen ist. — Auch in der phönic. Inschrift von Maʿṣûb (bei Lidzbarski, Handb. S. 419 und Taf. V 3) scheint אשרת in den Worten לעשתרת באשרת אל חמן genau in der Bedeutung des assyrischen *aširtu*, *eširtu* zu stehen.

2) Über den eventuellen auch etymologischen Zusammenhang zwischen *aširtu* und *Ištar* s. oben S. 421.

3) Gen. 38, 21 f.; Deut. 23, 18; 1. Kön. 14, 24; 15, 12; 22, 47; 2. Kön. 23, 7; Hos. 4, 14; Hiob 36, 14(?).

in OLZ. 1901 Sp. 306 f. wol mit Recht dazu בית־אל שראצר Sach. 7, 2, das er im Anschlus an Wellhausen als N. pr., nach vorauszusetzendem assyr. *Baitil-šar-uṣur* erklärt. Vgl. ferner den Personennamen der Legende ביתאלדלני in CIS. II Nr. 54, die gewiss nicht, wie allerdings durchweg geschieht, als בית אלדלני zu fassen ist, wie denn auch das Original keine Spur eines Zwischenraumes zwischen ת und א bietet, vgl. das Facsimile in CIS. II Tab. IV[1]). Mit diesem Gotte Bait-ili ביתאל wird nun doch wol auch der Gott *Βαίτυλος* identisch sein, der bei Philo Byblius (Müller, FHG. III 567) zwischen *Ἦλος* einerseits und *Δαγών* und *Ἄτλας* andrerseits als der zweite der vier Söhne des *Οὐρανός* und der *Γῆ* aufgeführt wird. Natürlich geht dabei der Gottesname Bêt-el in allen Fällen auf die Idee des gottbeseelten Steines, des ביתאל *βαίτυλος*, zurück (vgl. die Bethelsage Gen. 28). Es ist aber beachtenswert und gewiss nicht zufällig, dass wir bei ביתאל, *bait-ili*, *βαίτυλος* die gleiche Erscheinung haben wie bei אשרה, nämlich die Verwendung des Begriffes teils appellativisch als kultisches Symbol, teils als N. pr. für eine Gottheit.

Wie man auch über die Frage des Verhältnisses der kanaanäischen Astarte zur babylonischen Ištar, desgleichen über den Ursprung der Ašera denken mag, so wird man jedenfalls mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass ähnlich wie bei den männlichen Göttergestalten Sin, Šamaš, Marduk u. s. w. auch bei der babylonischen Hauptgöttin Ištar mindestens seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. einzelne Züge oder ganze Mythen dieser Göttergestalt auf diesem oder jenem Wege von Babylonien nach dem Westen gedrungen, in Palästina einheimisch geworden und daselbst von den Israeliten aufgenommen worden sind[2]). Demnach haben wir nicht nur das Recht, sondern geradezu die Aufgabe, die Gestalten der biblischen Urgeschichte, Patriarchengeschichte u. s. w. daraufhin anzusehen, inwieweit hier etwa direkte Nachwirkungen der babylonischen Ištar vorliegen. Für die Untersuchung kommen hier Gestalten in Betracht wie Eva, Sara, Lot's Weib, Dina, Tamar, Mirjam, die Tochter Jephta's, Delila, Bathseba, Ruth, die Königin von Saba[3]) u. s. w., bei denen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit teils einzelne Züge, teils der ganze Charakter auf die babylonische Ištar zurückgehen werden[4]).

---

1) Übrigens könnte es sich gerade bei diesen beiden letzten Namen auch um ein *Bâti-ili* als spätere Aussprache von *Bâniti-ili* »Göttermutter« handeln. Vgl. die von Tallqvist in ZA. VII S. 277 angeführten Personennamen aus neubabylonischen Geschäftsurkunden, in denen (*ilu*) *Ba-i-ti-ilu*, (*ilu*) *Ba-'-ti-ilê*, (*ilu*) *Ba-ti-il* für (*ilu*) *Bânitu-ilê* zu stehen scheint. Oder sollte auch hier vielmehr ein Gottesnamen *Bait-ili* = ביתאל vorliegen? Ein Landbezirk *Ba'it-ili* in Medien, vielleicht als Wiedergabe eines iranischen *Bagistana* »Götterland« (s. dazu Hüsing in OLZ. 1898 Sp. 361) findet sich bei Sargon Ann. 158; Prunkinschr. 68 = KB. II S. 61.

2) Beachtenswert ist in dieser Hinsicht auch die Angabe des Tell-Amarna-Briefes KB. V Nr. 20 über die »Wanderung« der Ištar von Ninive nach Ägypten.

3) S. zu dieser Figur der Sage bereits oben Winckler S. 237.

4) Ausserhalb des Biblischen kommt hier vor Allem auch die Gestalt der Semiramis in Betracht. S. über die Frage nach dem Zusammenhang der

Doch mag es auch hier wieder sein Bewenden dabei haben, das Problem als solches ausdrücklich namhaft gemacht zu haben, ohne in eine Einzelerörterung desselben einzutreten [1]).

Direkt auf die (männliche) babylonische Ištar als Venus-Stern und Anführerin des himmlischen Sternenheeres, wie auch Schlachtengöttin, könnte der שַׂר־צְבָא יהוה Jos. 5, 13—15 zurückgehen. Beachtenswert erscheint dabei auch der specielle Zug, dass dieser »Anführer des Kriegsheeres Jahves« ebenso mit gezücktem Schwert vor Josua erscheint, wie die Schlachtengöttin Ištar in dem Traumgesicht bei Assurbanipal (oben S. 431).

Andererseits könnten, im Hinblick auf die grosse Rolle, die im Jahveglauben der Gedanke an Zeugung, Empfangen, Geburt als Wirkung der Gottheit spielt, sehr wol hier Übertragungen von Prädikaten der Ištar-Astarte auf Jahve stattgefunden haben. Vgl. hierzu Gunkel, Genesis [1] S. 169 zu Gen. 16, 2.

Klarer zu Tage liegt der Zusammenhang mit Ištar bei einigen Sagenfiguren der späteren jüdischen Litteratur, so vor allem bei Esther, bei der auch noch im Namen selbst ihr Prototyp Ištar erhalten ist [2]), ferner bei der der Esther nahestehenden Judith [3]), wol auch bei Sara, dem Weibe des Tobias.

Wieder anderer Art ist der Reflex, den Ištar als Siduri-Sabîtu (oben S. 432), Göttin der Weisheit, gefunden hat in der Sibylle Sambethe. S. das Nährere unten zu Gilgameš-Epos Tafel X.

Weiter geht die Gestalt der personificirten Weisheit (Chokma) in Prov. 1—9 (vgl. ferner Hiob 28, 12 ff.; Jes. Sir. 1, 1 ff.; 24, 1 ff.; Sap. Sal., besonders 7, 25 ff., wo aber Griechisches hinzugekommen ist) im letzten Grunde wol jedenfalls auf eine Göttin, und zwar wahrscheinlich speziell auf Ištar-Siduri als Göttin der Weisheit zurück [4]),

---

Semiramis-Sage mit der historischen Sammurâmat, der Palastdame Adad-nirâri's III (KB. I S. 193, 9), zuletzt Lehmann in Beitr. z. alt. Gesch. I S. 256 ff. Übrigens ist die Identität der Namen Semiramis und Sammurâmat nicht so unbedingt sicher, wie meist angenommen wird. Auch ob der biblische männliche Personenname Šemîramôt mit Semiramis gleichgesetzt werden darf, ist fraglich.

1) Sehr weitgehende Aufstellungen in dieser Hinsicht wieder bei Stucken, Astralmythen und Winckler, Gesch. Isr. II, Altor. Forsch. III 1.

2) So zuerst Jensen in WZKM. VI S. 70 und bei Wildeboer, Esther S. 173 ff. Auch der andere Name der Esther, Hadassa, 2, 7, erklärt sich, wie Jensen WZKM. VI S. 209 ff. gesehen hat, als ein Beiname der Ištar, sei es, dass man mit Jensen darin das babyl. *ḫadašatu* »Braut« zu sehen hat, oder mit Winckler, Altor. Forsch. II S. 418, III S. 33 einfach die »Myrte«. Ausführlich handelt über Esther-Ištar Winckler in dem Esther überschriebenen Aufsatze seiner Altor. Forsch. III S. 1—64. Im Übrigen s. zu der Esther-Geschichte unten unter Neujahrsfest bei »Weltschöpfung«.

3) Auch die Gleichung Judith=Esther=Ištar hat zuerst Jensen aufgestellt. S. denselben bei Nowack, Archäol. II S. 200 und bei Wildeboer, Esther S. 175. S. ferner z. Judith-Ištar Winckler, Altor. Forsch. II S. 274—76.

4) Vgl. zum mythologischen Hintergrund der personifizirten Weisheit auch bereits Gunkel, Genesis [1] S. 95 und denselben zu 4. Esr. 5, 9.

wie ja auch die Σοφία der Gnostiker in der babylonischen Ištar ihr Urbild haben wird [1]).

Endlich werden auch die mythologischen Züge in der Gestalt der Maria, als »Mutter Gottes«, wenn dieselben zunächst vielleicht auch an die ägyptische Isis anknüpfen, doch in letzter Instanz mit der babylonischen Ištar zusammenhängen; ebenso wie die Gestalt des Weibes und Gebärerin des künftigen Welterlösers in Apoc. Joh. 12. Zu beachten ist aber hierbei, dass Ištar als Muttergöttin erst an die Stelle älterer babylonischer weiblicher Gottheiten getreten ist (oben S. 429 Anm. 1) und dass speciell die Mutter des Erlösergottes Marduk dort Damkina ist (s. oben S. 360f.).

Schwieriger ist die Frage, ob auch bei der neutestamentlichen Trias Gott-Vater, Gott-Sohn und Geist (πνεῦμα) Gottes der letztere ursprünglich (entsprechend dem meist femininen Geschlecht von רוח im Hebräisch-Aramäischen) weiblich zu denken und mit der »Mutter Gottes« zu identificiren ist [2]). In diesem Falle würde das ὡσ(εὶ) περιστεράν bei der Taufe Jesu (Matth. 3, 16; Marc. 1, 10; Luc. 3, 22; Joh. 1, 32) doch mehr zu besagen haben, als einen blossen Vergleich für das Herabfahren des Geistes, und würde vielmehr an die Taube als heiligen Vogel der Astarte-Ištar (oben S. 429. 431 Anm. 5) zu erinnern sein.

Damit wird das oben (S. 418f.) über den eventuellen Zusammenhang zwischen heiligem Geist und Feuergott Gesagte nicht ohne Weiteres ausgeschlossen. Denn es ist an und für sich recht wol möglich, dass in der einen Figur des heiligen Geistes zwei ursprünglich heterogene mythische Gestalten zusammengeflossen sind, eine weibliche, Astarte, mit ihrem Symbol, der Taube, und der Feuergott mit seinem Element, dem Feuer, wie ja auch der Paraklet erst sekundär mit dem heil. Geist identificirt worden ist (oben S. 419).

Desgleichen schliesst ein etwaiger Zusammenhang des Geistes Gottes mit Ištar einen gleichzeitigen Zusammenhang desselben mit Isis keineswegs aus. Doch kann hier auf die sehr schwierige Frage des Verhältnisses der Isis zu Ištar nicht näher eingegangen werden.

Der Kult der babylonischen Ištar wird im A. T. als fremder Götzendienst erwähnt an der vielbesprochenen Stelle Jer. 7, 18;

---

1) Vgl. zu letzterem Punkte Anz, Gnostizism. S. 90ff.

2) Nöldeke schrieb mir im Jahre 1896 im Anschluss an meine Broschüre über Vater, Sohn und Fürsprecher im Babylonischen: »Der heilige Geist ist ursprünglich weiblich. Die alte, von den Judenchristen festgehaltene und noch bei Aphraates vorkommende Anschauung ist die, dass רוחא דקודשא die Mutter des Messias ist, welche sich bei der Taufe mit Jesus von Nazareth vereinigt, d. h. da kommt der Geist der Prophetie, der göttlichen Erleuchtung über ihn. Da nun aber die bekannte Stelle des Jesaias die Geburt des Messias von der Jungfrau bedingte, so wurde der Ausweg getroffen, diese buchstäblich vom h. Geist schwanger werden zu lassen, also diesen zum Vater zu machen«. — Beachtenswert ist übrigens auch die Gleichsetzung der Rûḥâ d'ḳudšâ mit Istrâ-Libat (Ištar-Dilbat) im Mandäischen; s. hierzu Brandt, Mand. Schrift. S. 45 und Anz, Gnostizism. S. 92.

44, 17—19. 25, wo von der Verehrung der מלכת השמים die Rede ist, u. a. mit dem charakteristischen Zuge, dass die judäischen Frauen derselben Kuchen (כַּוָּנִים) zu backen pflegten. Unzweifelhaft ist hier nicht mit LXX zu Jer. 7, 18 und wol auch den Massorethen das »Himmelsheer«, sondern mit LXX zu Jer. 44, 17 die »Himmelskönigin« und zwar speciell die babylonisch-assyrische Ištar gemeint, wie dies Schrader[1]) mit Recht mit Nachdruck gegen Stade[2]) verfochten hat. Allerdings entspricht das hebräische מלכת השמים hierbei wol kaum einem assyrischen *malkat šamê*, sondern vielmehr einem *šarrat šamê* (oben S. 425f.), wie ja auch sonst hebräisch מלכה assyrisch *šarratu* und nicht *malkatu* entspricht.

Aber auch der specielle Zug, dass Ištar durch Anfertigung von Gebäck verehrt wurde, lässt sich jetzt für das Babylonisch-Assyrische belegen. Ja noch mehr. Wie Jensen gesehen hat[3]), ist gerade das charakteristische, nur an dieser Stelle vorkommende hebräische Wort כַּוָּן dasselbe Wort, das auch im babylonischen Kultus von dem Gebäck für Ištar gebraucht wird, nämlich *kamânu*. Wir haben demnach anzunehmen, dass zugleich mit dem Kult der babylonisch-assyrischen Ištar auch das in Babylonien übliche Wort für ihr Kultgebäck, *kamânu*, in der Aussprache *kawânu* ins Hebräische als Lehnwort hinübergenommen wurde.

So möchte ich die Sache mit Entschiedenheit ansehen, nicht etwa mit Jensen daneben mit der Möglichkeit rechnen, dass hebr. כַּוָּן urverwandt mit assyr. *kamânu* sein könnte. Dagegen spricht sowol die Form des Wortes im Hebräischen, wie auch der Umstand, dass es an keiner anderen Stelle, als eben gerade in diesem Zusammenhang, im A. T. begegnet. Seiner Etymologie nach ist *kamânu* gewiss mit Jensen a. a. O. S. 380 von *kamû*, *kawû* hebr. u. s. w. כוה in der Bed. »sengen, rösten« abzuleiten. Dass *kamânu* etwas Brodartiges, also wol ein Röstbrod ist, lehrt die Verbindung *akal kamânu* K. 164, 35 (BA. II 636) und meine Beiträge, Ritualtaf. Nr. 66, Obv. 9. An der letzteren Stelle steht *akal kamânu* in engem Zusammenhang mit *akal libbu*, das wahrscheinlich mit לבבות 2. Sam. 13, 6. 8. 10 zusammenzustellen ist. Zu erwähnen ist noch, dass auch zwei andere in den babylonischen kultischen Texten häufig vorkommende Wörter für »Röstbrot« o. ä., *taḳlîmu* und *nindabû* (s. zur Bedeutung und Etymologie dieser Wörter Jensen in KB. VI 1 S. 380), mit einem Ideogramm geschrieben werden, das »Brot« oder »Backwerk der Ištar« bedeutet. Hieraus darf wol jedenfalls der Schluss gezogen werden, dass die Röstbrode *taḳlîmu* und *nindabû* ursprünglich in das Ritual des Ištardienstes gehören, wenn sie dann auch allgemein bei dem Dienste anderer Götter Verwendung fanden. Speciell im Ištarkult finden sich *nindabê* z. B. erwähnt ZA. V S. 67, 18, wo natürlich zu lesen ist *mukîn nindabê-ki*.

---

1) Sitz. Ber. d. Berl. Akad. 1886, S. 477—491; ZA. III S. 353—364; IV S. 74—76.

2) ZatW. VI S. 123 ff. 289 ff.

3) KB. VI 1 S. 380. 511.

Die betreffende Stelle, an der von der Darbringung von *kamânu* für Ištar in der keilschriftlichen Litteratur die Rede ist, findet sich in dem Ištar-Hymnus K. 2001 (Craig, Rel. Texts I 15). Daselbst heisst es Obv. 19 ff. nach einer langen hymnischen Anrede an Ištar:

O Ištar, barmherzige Herrin, ich blickte auf dein Angesicht[1]),
ich rüstete Dir eine reine Zurüstung zu, aus Milch, Kuchen[2]), gesalzenem Röstbrod[3]),
ich stellte Dir ein Spendegefäss auf, erhöre mich und sei mir gnädig!
Ich schlachtete Dir ein reines, makelloses[4]) Lamm von dem Vieh des Feldes[5]),
ich brachte dar ein Mus für die Hirten (Hirtinnen?) des Gottes Tamûz u. s. w.

Der andere Name der Ištar von Erech, *Nanaja*, *Nanai* (oben S. 422), hat sich biblisch noch in dem Namen der auch sonst mehrfach vorkommenden persischen Göttin *Ναναία* 2. Macc. 1, 13—15 erhalten, die zwar dem Wesen, aber nicht dem Namen nach mit der persischen Anahita[6]) identisch ist.

Rammân (Hadad).

Babylonisches.

Neben den Sonnen-, Mond- und Sterngottheiten weist das babylonische Pantheon auch einen speciellen Wetter- oder Gewittergott auf. Ob dieser in einer oder der anderen Form bereits zum alten sumerischen Pantheon gehört hat, oder seiner ganzen Gestalt nach erst den semitischen Babyloniern angehört, oder aber gar erst in noch späterer Zeit von auswärts in den babylonischen Götterkreis eingedrungen ist, ist noch nicht mit Sicherheit festzustellen.

---

1) D. h. ich suchte Deine Kultstätte auf, *atamar pâniki*. Vgl. dazu den gegen die tendenziöse Lesung als Nifal herzustellenden genau parallelen Ausdruck ראה (את־) פני יהוה »die Kultstätte Jahve's besuchen« Exod. 23, 15. 17; 34, 23 f.; Deut. 16, 16; 31, 11; 1. Sam. 1, 22; Jes. 1, 12; Ps. 42, 3.

2) Da *šizbu* nach Reisner, Hymn. S. 130, 13 masc. gen. ist, so ist mit Jensen in *šizbu elli-ta* das *ellita* nicht Adj. zu *šizbu*, sondern wol das Wort *ellitu* = hebr. חַלָּה »Kuchen«; s. zu letzterem Jensen in KB. VI 1 S. 511.

3) *kamân tumri*. Zu *tumru* »Salz« oder wenigstens etwas Salzartigem s. Jensen in KB. VI 1 S. 447.

4) *kuddušu* »rein«, syn. *ellu*, Stamm קדש!

5) Wörtl. des (Fluren)gottes *Gir*.

6) Übrigens geht auch die Gestalt der persischen Anahita gewiss auf die babylonische Ištar zurück. Möglicherweise auch der Name dieser Göttin. So möchte Jensen neuerdings den Namen der Anahita auf ein allerdings nicht zu belegendes babylonisches **Anaïtu*, im Sinne von Ištar von Erech als »die vom Hause (*E*-)*ana*«, zurückführen.

Da dieser Gott (geschr. mit dem Ideogramm *IM*) auf Denkmälern aus Lulubi[1]) zuerst erscheint[2]), im eigentlichen Babylonien dagegen erst seit der Zeit Hammurabi's in den Königs-Inschriften begegnet, könnte man versucht sein, hieraus ein Argument für die auswärtige Herkunft der ganzen Göttergestalt zu entnehmen. Indessen kommt dieser Gott doch auch bereits öfter in Eigennamen der Tempelurkunden aus Telloh vor[3]). Dazu tritt auch in dem aus der Zeit Ammizaduga's stammenden Atraḫasis-Mythus (KB. VI 1 S. 289) bereits dieser Gott (geschr. *ilu IM*) in der Mythologie auf, so dass doch die Möglichkeit bestehen bleibt, dass bereits im alten sumerisch-babylonischen Pantheon ein solcher Wettergott *IM* vorhanden war.

Übrigens ist auch hier wieder, ähnlich wie bei Ištar u. s. w., mit der Möglichkeit zu rechnen, dass eine ursprünglich sumerisch-babylonische Göttergestalt in früher Zeit zu den westlichen Semiten gedrungen und von diesen, mit specifisch westsemitischen Zügen ausgestattet, wieder nach Babylonien und Assyrien rückwärts Eingang gefunden hat.

In Bezug auf die durch die keilschriftliche Litteratur an die Hand gegebenen semitisch-babylonischen Namen dieses Gottes ist Folgendes zu bemerken. Der Gewittergott wird hier fast durchweg mit einem Ideogramm (*ilu IM* und *ilu U*) geschrieben, für das an und für sich sowol die Lesung *Rammân*, wie die Lesung *Addu*, *Adad* in Betracht kommen kann.

Rammân erscheint phonetisch geschrieben nur in dem zusammengesetzten Gottesnamen (*ilu*) *Ram-ma-nu-riḫṣu* Šurpu VIII 19, mit welchem Hommel, Aufs. u. Abh. S. 270 wol mit Recht Eigennamen wie *Amêl-*(*ilu*) *IM. RA* schon aus altbabylonischer Zeit, wie auch den wiederholt in babylonischen mythologischen Texten vorkommenden Gottesnamen (*ilu*) *IM. RA* zusammenstellt. Ferner in dem Namen des assyrischen Eponymen vom Jahre 848 *Bur-*(*ilu*) *Ra-ma-na*. Var. *Bur-*(*ilu*) *Ra-man*, sowie in mehreren Personennamen bei Johns, Deeds, nämlich *Ra-man-rabâ* Nr. 68 Rand, *Šumma-*(*ilu*) *Ra-man*(?) Nr. 139, Obv. 3, (*ilu*) *Ra-man-nâdin-aplu* Nr. 269, Rev. 9, (*ilu*) *Ra-man-ibni* Nr. 298. Auch in dem Ortsnamen *Bît-*(*ilu*) *Ra-man-nu* ibid. Nr. 64, Obv. 7. Endlich noch in dem Gottesnamen (*ilu*) *Ra-ma-a-nu-um* (neben *Ašratum*) auf einem Petersburger Siegelcylinder (s. dazu oben S. 433).

Adad erscheint phonetisch geschrieben als (*ilu*) *A-da-ad* auf der Götterliste K. 2100 (veröffentl. von Bezold in Proc. Soc. Bibl. Arch. XI hinter p. 174) Obv. 7. ibid. Z. 16f. als (*ilu*) *Ad-du*, (*ilu*) *Da-du*(?) [Orig. vielleicht *Da-da*?] und zwar mit der Zusatzbemerkung, dass dies der Name dieses Gottes speciell im Westland oder Amoriterland (Amurru) sei. Ferner in dem Namen des Arabers *Bir-Da-ad-da* (Var. *Bir-*(*ilu*)*IM*) Assurb. Rm. IX 2 (vgl. VIII 2) = KB. II S. 222 (vgl. ibid. S. 216), des Aramäers

---

1) S. über das Land Lulubi, n. ö. von Babylonien, Streck in ZA. XV S. 289 ff.

2) Stele von Zohâb und vgl. das N. pr. *UR*(*ilu*)*IM* auf der ebenfalls nach Lulubi weisenden Tafel E. A. H. 54 bei Radau, Early Bab. Hist. p. 426.

3) S. z. B. Reisner, Tempelurk. aus Telloh, Wörterverzeichn. unter *Ur-dingir-IM*, *Gàl-dingir-IM*, *Dingir-IM-ba-ni*, *Nu-úr-dingir-IM*, *Sú-ša-dingir-IM*, *Šu-dingir-IM*, *Gin-dingir-IM*, allerdings gerade Namen, die durchweg semitisch-babylonisch gelesen werden können und z. T. wenigstens, im Gegensatz zu vielen anderen Namen dieser Urkunden, semitisch gelesen werden müssen, wie z. B. *Nûr-*(*dingir*) *IM* gleichlautend mit dem Namen des Königs *Nûr-*(*dingir*) *IM* d. i. *Nûr-Rammân* oder *Nûr-Adad* von Larsa I R 2 Nr. IV = KB. III 1 S. 91.

Gi-ri-da-di[1]) Asurn. III 94 = KB. I S. 111, vielleicht auch in dem Namen *Da-di-ilu*[2]) des Fürsten von Kask bei Tigl. Pil. III Annal. 152[52] = KB. II S. 31 und in *Bur-da-da* ibid. 162f., ferner in einer Reihe von z. T. notorisch ausländischen Personennamen in der späteren Contraktlitteratur von der Zeit Nabonids an (Beispiele bei Hilprecht, Assyriaca S. 78 Anm. 2 und s. auch Hilprecht, Babyl. Exped. IX p. 48). Vgl. auch *Αδαδναδιναχης* = הדדנדנאח in der bekannten Bilingue aus Telloh. — Sehr beachtenswert ist die phonetische Schreibung (*ilu*) *Ad-di* in dem astrologischen Texte K. 50, Obv. 12 (Boissier, Documents p. 72), da sie wol lehrt, dass man auch in derartigen auf Babylonien zurückgehenden Texten den Namen des Gottes wenigstens in Assyrien als *Addu* las. — Endlich in den Tell-Amarna-Briefen[3]) in dem Namen des *Rib-Ad-di* (wechselnd mit *Rib-Ḫa-ad-di* und mit *Rib-*(*ilu*) *IM*) von Gebal, sowie in einer Anzahl anderer palästinensischer Personennamen ebendaselbst, nämlich *A-ad-du* Nr. 125, 17; *Ad-da-ja* 163, 37; 180, 47. 49; 185, 19; *Japti'-ḫa-da* 217 a, 6 (Nachtr. S. 414); *Šum-ad-da* 11, 18; vgl. 221, 3; *Šumu-ḫa-d*[*i*] 223, 1[4]).

Dass der Name dieses Gottes in einem assyrischen Königsnamen und somit wol überhaupt in den meisten assyrischen Personennamen als *Adad*, nicht als *Rammân*, gesprochen wurde, lehrt die vor einigen Jahren bekannt gewordene Schreibung des früher meist Rammânnirâri gelesenen assyrischen Königs als *A-da-di-nirâri* auf einer neugefundenen praearmenischen Keilinschrift[5]). Doch beweist dies noch nicht, dass *Adad* die ursprüngliche und einzige Aussprache des Wettergottes im babylonisch-assyrischen Sprachgebiet war, vielmehr bleibt für die ältere babylonische Aussprache nach wie vor *Rammân* das wahrscheinlichere[6]).

Dass *Adad* nicht die einheimische, sondern die fremde, aus dem Westlande eingedrungene Aussprache des Gottesnamens war,

1) Wol die gleiche Persönlichkeit wird Salm. Mon. 35 = KB. I S. 157 *Gi-ri-*(*ilu*) *IM* geschrieben, s. dazu Peiser in KB. IV S. 124 Anm. 6, wo ein ebenfalls *Gi-ru-*(*ilu*) *IM* geschriebener *Giru-Dadda* vorkommt. Vgl. auch Johns, Deeds Nr. 463, 10. Desgleichen wird der in dem Briefe K. 625 (Harper Nr. 131) wiederholt erwähnte *Gi-ri-U.U* (so, nicht *MAN*, nach Bezold, Catalogue I p. 141) wol *Giri-Dadda* zu lesen sein. Zu dem Element *Giri*, *Giru* = גר (wol = hebr. גֵּר) in phönizischen Personennamen s. Hommel, Altisr. Überl. S. 221. Dieses dem eigentlichen Babylonisch fremde, westsemitische *Gir*, *Giri* liegt auch sonst noch in westsemitischen Personennamen in der Keilschriftlitteratur vor, so in dem Eponymennamen *Gir-ṣapûnu* (*Giri-ṣapûni*) (s. unten S. 479).

2) Falls es sich hier nicht um einen Namen *Dâdi-ilu* entsprechend hebr. דודיאל * handelt, wozu dann oben S. 225, unten S. 483 zu vergleichen wäre. Übrigens ist es natürlich gar nicht sicher, ob der Name dieses Fürsten von Kask überhaupt mit dem Namen eines semitischen Gottes componirt war. Auch bei King, Ḫammurabi III p. 244 kommt, wie es scheint, ein Gott *Da-di* vor.

3) S. Winckler KB. V Glossar und Knudtzon in Beitr. z. Assyr. IV S. 109ff.

4) Zur eventuellen Lesung des Ideogramms (*ilu*) *IM* als *Ba'lu* statt *Addu* in den Tell-Amarna-Briefen s. oben S. 357.

5) S. Lehmann u. Belck in Sitzber. der Berl. Akad. d. Wissensch. 1899 S. 118.

6) So mit Hommel, Aufs. u. Abh. S. 270, jedoch mit der durch die Schreibung *Ad-di* auf K. 50 (s. im Vorhergehenden) gebotenen Einschränkung.

haben die Babylonier selbst deutlich empfunden [1]). Dagegen spricht bei *Rammân* schon die Etymologie dieses Namens dafür, dass dieser Name und damit doch wol auch die ganze Gestalt dieses Gottes schon im babylonischen Semitisch zu Hause ist und nicht erst etwa aus dem Kanaanäischen oder Aramäischen stammt [2]). Denn aus dem babylonischen Semitisch ergiebt sich für den Wettergott Rammân die sehr einfache und auch von den Babyloniern selbst wol deutlich als solche empfundene [3]) Ableitung von *ramâmu* »schreien, brüllen«, als der »Brüller«, der »Donnerer«, eine Bezeichnung, die eben nur da entstanden sein kann, wo das Verbum *ramâmu* »schreien, brüllen« in der Sprache vorhanden ist, was nur im Babylonischen, dagegen nicht im Kanaanäischen oder Aramäischen der Fall ist. Folglich wird der Name *Rammân, Rimmôn,* wo er sich über das babylonische Sprachgebiet hinaus findet, so im Hebräischen, Aramäischen [4]) und vielleicht auch im Südarabischen [5]), überall als Entlehnung aus dem Babylonisch-Semitischen zu gelten haben.

Diese Auffassung des Sachverhaltes erscheint mir viel natürlicher, als die von Hommel, Aufs. u. Abh. S. 98f. vertretene Ansicht, dass die Zusammenstellung von Rammân mit *ramâmu* »brüllen« nur eine babylonische Volksetymologie sei, dass vielmehr dieser Name im Westsemitischen einheimisch und identisch mit dem hebr.-aram. Worte für Granatapfel, *rimmôn-rummân*, sei. — Höchstens könnte man vielleicht darüber im Zweifel sein, ob, auch im Hinblick auf die Schreibung *Ra-man*, der Name ursprünglich nicht ein *Râ'imânu* »Donnerer« von רעם darstellt und von da aus erst sekundär zu einem *Rammânu* »Brüller« gemacht worden wäre. Dass das Assyrische auch ein רעם »donnern« besass, beweist zwar nicht sicher das *Rammân ša ri-mi* III R 67, 46e, da hier, wie auch Delitzsch, Handwörterb. S. 605 vermutet, *ri-mi* möglicherweise für *rimmi* steht, wie unmittelbar danach in Z. 49 *zu-ni* für *zunni*. Indessen bietet K. 2100 Col. I, 27 für Rammân den Namen *Mur-ta-i-mu*, der doch wol auf ein ראם zurückzuführen ist. Ob dagegen, wie Hommel, Aufs. u. Abh. S. 224 Anm. 2; S. 395 meint, das sumer. Äquivalent *RI. HA. MUN* des Wettergottes ursprünglich ein arabisches *riğâmun* darstellt, ist schon darum sehr fraglich, weil *HA. MUN* auch sonst im Sumerischen mit Sinnwerten vorkommt und III R 69, 49

---

1) S. die oben S. 443 Ende erwähnte Bemerkung zu Adad auf K. 2100. — Die Aufstellung Hommels, Aufs. u. Abh. S. 159 und 208, dass der westsemitische Hadad ursprünglich der Mondgott, und dass derselbe mit dem südarabischen Wadd wurzelverwandt oder geradezu identisch sei, erscheint mir nicht annehmbar.

2) Anders Winckler oben S. 133.

3) Vgl. z. B. die Bezeichnung dieses Gottes als *Râmimu* auf K. 2100 Obv. 24, sowie die häufige Verbindung desselben mit dem Verbum *ramâmu*.

4) רִמּוֹן im A. T. (s. dazu unten), רמן in den beiden Eigennamen עבדרמן und רמנותן in CIS. II Nr. 73 und 117.

5) S. hierzu Hommel, Aufs. u. Abh. S. 98 Anm. 1, und Hartw. Derenbourg in Semit. Stud. in mem. of Alex. Kohut p. 120—125. — Auch der Name des Luftgottes *Râman* im Avesta (Spiegel, Arische Per. 157) wird doch wol auf den babylonischen Rammân zurückgehen, was zugleich auch für die Aussprache dieses Gottes im Echt-Babylonischen als Rammân und nicht als Adad ein Zeugnis böte.

gerade ein Gottesname mit dieser Gruppe beginnt. — Mit dem Worte *rámânu* »selbst« hat der Name des Wettergottes schwerlich etwas zu thun.

Ein weiterer angeblich durch die Keilinschriften an die Hand gegebener Name *Bir, Bur, Mir, Mur* des Wettergottes speciell in aramäischen Namen steht auf sehr schwachen Füssen und ist besser, insbesondere für die Erklärung des Elementes בר in aramäischen Namen, ganz aus dem Spiele zu lassen.

Vorstehendes gegen die in vieler Beziehung sehr anfechtbaren Aufstellungen von Hommel, Aufs. u. Abh. S. 219—221. Ähnlich wie Hommel übrigens auch schon vorher Hilprecht, Assyriaca S. 77, Anm. 1. Dagegen hat Delitzsch, der zuerst in Zeitschr. f. Keilschr. II (1885) S. 174 ff. einen aramäischen Wettergott *Bur* oder *Bir* aufgestellt hatte, in Beitr. z. Ass. II S. 624 (vgl. auch Assyr. Handw. S. 169a) dies stillschweigend zurückgenommen und liest auch bereits in Mürdter-Delitzsch, Gesch. Babyl. u. Ass. [2] S. 168 ff. den Königsnamen nicht mehr *Bir-'idri*, sondern wieder *Dadda-'idri*. Winckler allerdings hält noch oben S. 133 Anm. 1 an der Existenz eines aramäischen Wettergottes *Bir* fest, und liest darum ibid. und S. 42 ff. den bekannten damascenischen König auch *Bir-'idri*, während meiner Ansicht nach die besonders von Schrader, zuletzt in Zeitschr. f. Keilschr. II S. 365 ff. vertretene Lesung *Dadda-'idri* oder *Adad-'idri*[1]) sich weit besser empfiehlt. — Ob der neben Adad genannte Gott *BE-ir* in assyrischen Fluchformeln, auf welchen Winckler daselbst verweist und der z. B. auch III R 66 Obv. 26d aufgeführt wird, wirklich die Existenz speciell eines aramäischen Wettergottes *Ber* erweist, erscheint mir auch noch sehr fraglich. — Auch mit בעזר in CIS. II Nr. 27, das die aramäische Wiedergabe des assyrischen Namens *IM. I* darstellen soll, ist bei der Unsicherheit der Lesung des aramäischen Teils einstweilen nicht viel anzufangen. — Desgleichen ist es natürlich äusserst unsicher, ob aus dem Namen *Bi-in-di-ki-ri* (= hebr. *Bidḳar* 2. Kön. 9, 25?), der sich III R 49, 32a = KB. IV S. 114, Z. 31 oben neben anderen anscheinend hebräischen Namen wie Paḳaḫa und Nadbijau findet, auf die Existenz eines westsemitischen Gottesnamens *Bin* geschlossen werden darf.

Dagegen verdient der Name *Râgimu* (Bedeutung ebenfalls »der Brüller«) neben *Râmimu* auf K. 2100 Col. I 25 besondere Erwähnung.

Ebenso ist wol auch der Gott *Birḳu* (Blitz) als eine Erscheinungsform des Rammân zu betrachten, neben dem er III R 66 Rev. 8 f. genannt wird, oder mit dem er daselbst direkt (vgl. Obv. 17b) als eine Gottheit *Rammânu-Birḳu* zusammengefasst wird,

---

1) Das Element *idri* als aramäische Form für kanaanäisch עזר ist jetzt in zahlreichen mesopotamischen Eigennamen zu belegen, s. z. B. *Ili-idri*, *Nanâ-idri* bei Hilprecht, Babyl. Exped. IX und *Atá-idri*, *Atar-idri*, *Bél-ḫarrân-idri*, *Ilu-idri*, *Našḫu-idri*, *Samsi-idri*, *Si'-idri* bei Johns, Doomsday Book, sowie *Adad-idri*, *Au-idri*, *Atá-idri*, *Milki-idri* u. a. bei Johns, Deeds III Glossar; letztere Namen bereits aus Texten des 8. und 7. Jahrh. v. Chr. stammend. Vgl. zu den aramäischen Namen mit עזר noch Nöldeke in ZDMG. 47 S. 101 und die Namen bei Lidzbarski, Handb. S. 338 sub עזר. Ähnlich erscheint auch *-dimri* in aramäischen Personennamen der gleichen Texte, entsprechend einem kanaanäischen *zimri*.

wie denn auch Rammân III R 67, 47 als Gott des Blitzes (*birḳu*) ausdrücklich bezeichnet wird[1]).

Endlich ist noch der Name *Amurru*, des Gemahls der *Aširtu*, zu erwähnen, unter welchem die specifisch westsemitische Gestalt des Wettergottes in das babylonische Pantheon Aufnahme gefunden hat; s. dazu bereits oben S. 433.

Hierbei ist übrigens zu beachten, dass der Gott *MAR. TU* = *Amurru* mit dem Gotte Rammân als Gott des *MAR. TU* = *abûbu* Sturmflut ursprünglich nicht identisch, sondern höchstens nachträglich identificirt worden ist, da es sich um zwei im Altbabylonischen verschieden geschriebene *MAR. TU*, ein *MAR. TU*[1] = Westen, Amoriterland, und ein *MAR. TU*[2] = *abûbu* »Sturmflut« handelt.

Bemerkt sei noch, dass in dem oben S. 49 Anm. 1 erwähnten Texte Rm. 120 + 274 ein Adad der Stadt *Kurban* und ein Adad der Stadt *Ḫallaba*, d. i. wol Aleppo, erwähnt wird[2]), wie auch ebenda kurz darauf eine phonetische Schreibung *Ra-ma-nu* des Wettergottes sich findet.

Das Wesen des babylonischen Gottes Rammân lässt sich kurz dahin bestimmen, dass derselbe der Gott des Wetters, speciell auch des Gewitters, nach den beiden Seiten des woltätigen sowol, wie des verheerenden Charakters dieser Naturgewalt war[3]). So wird das Spenden des Regens durch Rammân als Wolthat gepriesen[4]), und umgekehrt das Zurückhalten des Regens durch Rammân als Unglück[5]). Andererseits gilt das Brüllen, Heulen (*šagâmu, ragâmu, ramâmu*, von letzterem der Name *Rammânu* als Brüller) des Gottes Rammân im Wetter und das Niederfluten seiner Regengüsse, sowie das Senden seiner Blitze als Charakteristicum seines Verderben bringenden Waltens, weshalb die assyrischen Könige in ihren Schlachtberichten ihren siegreichen Ansturm gegen die Feinde gerne mit diesem Brüllen des Gottes Rammân und dem Niederfluten seiner

1) Dagegen ist der Gott *Bar-ku* in dem Namen eines Eponymen III R 47 Nr. 3 = KB. IV S. 157 Nr. XXIV seiner Lesung nach nicht sicher (vgl. dazu zuletzt Johns, Deeds III p. 53).

2) Vgl. hierzu bereits Jensen, Hittiter S. 171 Anm., wo auch noch auf *Il-ḫa-al-la-b(p)u* mit der wahrscheinlichen Bedeutung »Gott von Ḫaleb-Aleppo« auf K. 2100 Col. I 22 aufmerksam gemacht wird, sowie darauf, dass Salmanassar II nach Monol. II 87 (= KB. I S. 173) gerade dem Gotte Hadad von Aleppo (Ḫalman) bei seiner Ankunft in dieser Stadt Opfer darbringt.

3) Doch weist mancherlei darauf hin, dass auch im Babylonischen Rammân, wie im Syrischen Hadad, im weiteren Sinne als der Himmelsherr aufgefasst wurde. Vgl. hierzu Jensen, Kosmol. S. 23.

4) Z. B. Assurb. Rm. Col I 45 = KB. II S. 157.

5) Z. B. in dem Atarḫasîs-Mythus KB. VI 1 S. 285, Z. 44. 54, und sehr oft in den Omina-Tafeln.

Wassermassen vergleichen[1]), und der Ausdruck »Rammân möge mit seinem schlimmen Blitze auf sein Land blitzen« als Fluchformel beliebt ist[2]). In einem Hymnus auf Rammân[3]) heisst es u. A.:

Bei seinem Zürnen, seinem Wüten,
bei seinem Brüllen, seinem Donnern[4])
steigen die Götter des Himmels zum Himmel hinauf,
gehen die Götter der Unterwelt in die Unterwelt hinein.

So wird auch die Sintflut (*abûbu*) in erster Linie als ein Wüten Rammân's dargestellt, wie er denn auch mit Vorliebe das Epitheton *bêl abûbi* »Herr der Sturmflut« erhält. Ebenso ist nach IV R 33 der 11. Monat, der Šabaṭ (Januar-Februar), der auch sonst durch seine Unwirtlichkeit bei den Assyrern sprichwörtlich ist[5]), und der wahrscheinlich auch als der Monat der auf der XI. Tafel des Gilgamešepos erzählten Sintflut zu denken ist, dem Gott Rammân geweiht.

Als Gewittergott führt Rammân das Blitzbündel und die Axt[6]) als Symbol. Wenigstens ist es das Wahrscheinlichste, dass diese Symbole ursprünglich dem Gewittergotte Rammân eignen und, sofern sie sich etwa auch bei anderen Göttern, insbesondere bei Marduk, finden, erst von Rammân auf diese übertragen sind[7]). Als Tier hat Rammân einen Stier; von diesem werden daher auch die Stierhörner in Abbildungen dieses Gottes stammen.

S. ein aus den Ausgrabungen in Babylon stammendes und durch die Beischrift als solches bezeugtes Bild des Gottes Rammân mit Blitzwaffe in beiden Händen in den Mitteilungen der Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 5, S. 13. Ferner die bereits oben S. 375 erwähnte Darstellung des Gottes mit Axt in der Rechten und Blitz in der Linken und 4 Hörnern bei Layard, Monuments Pl. 65 (auch z. B. in Roscher's Lexikon II Sp. 2350 und bei Delitzsch, Babel u. Bibel S. 20). — Der Stier als das Tier Rammân's auf der Asarhaddon-Stele von Sendširli und (hier geflügelt) auf dem Relief von Malthai (vgl. oben S. 368, Anm. 5). — Als Emblem ergiebt sich das Blitz- oder Strahlenbündel für Rammân sicher aus der Reihenfolge der Götternamen in der Bavian-Inschrift Sanherib's und den begleitenden Emblemen (Jensen, Hittiter S. 143, Anm. 1; vgl. oben S. 401 Anm. 4). Vgl. auch den von Schrader bei Riehm, Handw.[2] Artik. Rimmon abgebildeten babylonischen Siegelcylinder eines »Dieners des Rammân« mit dem Bilde der Gottheit, die eine Blitzwaffe in der Rechten hält.

Auf das babylonische Vorbild des Wettergottes mit Axt und

1) Stellen bei Delitzsch, Handwörterb. s. v. *šagâmu* und *raḫâṣu*.
2) Z. B. Tig. Pil. I Col. VIII 83f. = KB. I S. 47.
3) IV R 28 Nr. 2.
4) *ramîmi-šu*.
5) Asarh. Prism. B I 14 = KB. II S. 143.
6) Von der Axt (*ḫaṣînu*) Rammân's ist wahrscheinlich auch in dem Grenzstein-Fragment bei Hilprecht, Babyl. Exped. Vol. I Nr. 80 die Rede.
7) S. hierzu auch bereits oben S. 375 unter Marduk.

Blitzwaffe in beiden Händen und Hörnermütze gehen jedenfalls auch die bildlichen Darstellungen eines hethitischen Gottes mit den gleichen Emblemen zurück, wie sie sich auf der in Babylon gefundenen hethitischen Stele [1]), sowie auf einem in Sendširli gefundenen Relief [2]) finden. — Desgleichen gehen die Darstellungen des Jupiter Dolichenus [3]), wenn auch vermittelt durch syrische und kleinasiatische Typen, im letzten Grunde gewiss auf jene babylonische Darstellung des Wettergottes zurück, wobei allerdings auch hier wieder zu berücksichtigen ist, dass, wie schon die Gleichsetzung mit Jupiter lehrt, wiederum eine Vermengung des Wettergottes mit dem Sonnen- und Lichtgott Marduk stattgefunden hat [4]).

Eigenartig und ihrer Herkunft nach noch nicht recht durchsichtig ist die Rolle Rammân's als Orakelgott (*bêl bîri*). Und zwar erscheint Rammân in dieser Eigenschaft immer in Verbindung mit Šamaš, der in erster Linie als der Gott des Orakelpriestertums gilt [5]). Doch ist ziemlich durchsichtig, dass Rammân in dieser Rolle erst sekundär zu Šamaš hinzugetreten ist, vielleicht in Folge eines Compromisses mit einer Anschauung, wonach Rammân als oberster Gott galt [6]).

Als Gemahlin des Rammân wird Šala genannt.

Biblisches.

Hier kommt vor allem die Frage in Betracht, inwieweit etwa auf Jahve bereits in alter Zeit Züge des babylonischen oder aramäischen Wettergottes übertragen worden sind. Doch lässt sich hierüber wenigstens bis jetzt kaum annähernd Sicheres feststellen. Mit etwas mehr Sicherheit lässt sich vermuten, dass die Verehrung eines jungen Stieres (gewöhnlich mit der verächtlichen Bezeichnung »Kalb«) im Nordreich [7]) mit dem Stier als heiligem Tier des babylonisch-syrischen

1) Wissenschaftl. Veröffentl. d. Deutsch. Orientgesellsch. Heft 1 (1900).

2) Abgebildet an dem in Anm. 1 genannten Orte S. 3.

3) S. über diesen ausser dem Artikel von Ed. Meyer in Roscher's Lexikon zuletzt A. H. Kan, De Jovis Dolicheni cultu. Dissert. Groningen 1901. Zur Zusammenstellung des Jupiter Dolichenus mit Hadad s. Puchstein, Pseudohethitische Kunst S. 18 und ZA. IX S. 411, sowie Hoffmann in ZA. XI S. 252f.

4) Vgl. hierzu auch die Ausführungen Jensen's, Hittiter S. 160ff. 173; ZDMG. 53 S. 454f. über die Verschmelzung des Sanda-Herakles mit Hadad, wie über Hadad als Gott der Sonnen(!)stadt Heliopolis.

5) Zahlreiche Beispiele in den von mir veröffentlichten Ritualtafeln für den Wahrsager (Beiträge S. 96ff. und S. 190ff.).

6) In dieser Hinsicht ist auch der assyrische Königsname *Samsi-Adad* d. i. »meine Sonne ist Adad« beachtenswert.

7) 1. Kön. 12, 28; 2. Kön. 10, 29; Hos. 8, 5f.; 10, 5; 13, 2 u. s. w.

Wettergottes im Zusammenhang steht [1]). Dagegen hat es mit dem Stier (»goldenem Kalb«) am Sinai (Exod. 32) wol eine andere Bewandniss [2]).

Übrigens ist für die Frage nach dem Zusammenhang Jahve's mit Hadad-Rammân besonders zu berücksichtigen, dass gerade im westsemitischen Gebiete der babylonische Marduk vielfach vielmehr als Rammân-Hadad erscheint. S. dazu auch schon oben S. 375 und 448 f.

Ferner ist die Möglichkeit im Auge zu behalten, dass auch wieder in die eine oder andere Sagengestalt der hebräischen Litteratur Züge von dem babylonisch-syrischen Wettergotte eingedrungen sind, ohne dass sich aber auch hier bis jetzt Sicheres feststellen liesse.

Direkt als Gottesname kommt Rimmôn (LXX *῾Ρεμμαν*) im A. T. bekanntlich 2. Kön. 5, 18 vor, und zwar hier speciell als Gott von Damascus; ferner in dem damascenischen Personennamen *Ṭab-Rimmôn* 1. Kön. 15, 18 und ebenso auch in *Hadad-Rimmôn* Sach. 12, 11, mag man darin nun einen Orts- oder, was wol richtiger, einen Gottesnamen sehen [3]). Desgleichen werden die verschiedenen *Rimmôn* lautenden, oder mit Rimmôn zusammengesetzten Ortsnamen des A. T. den Namen dieses Gottes enthalten. Beachte auch *Giti-rimûni* (Gath-Rimmôn) in dem Tell-Amarna-Brief KB. V Nr. 164, 45 (BA. IV 111).

Der andere Name des Wettergottes, Hadad [4]), ist bekanntlich auch durch die Personennamen *Hadad, Benhadad, Hadadezer,* wahrscheinlich auch *Bildad* [5]), vielleicht auch *Hadoram* [6]), *Bedad* [7]) und *Henadad* [8]), wie auch durch das oben genannte *Hadad-Rimmôn* im A. T. vertreten. Möglicherweise ist auch der Gottesname und ebenso der Personenname Adrammelek אדרמלך einfach in Adad-melek אדדמלך zu ändern (s. hiezu schon oben S. 408 Anm. 1).

Auf einen Namen Regem des Wettergottes, entsprechend dem babylonischen Namen *Râgimu* (oben S. 446) [9]), könnten die Per-

1) Ob auch die Bezeichnung Jahve's als אביר יעקב, אביר ישראל, sowie der Ausdruck לחם אבירים Ps. 78, 25 auf alten Stierdienst weist, ist bekanntlich streitig.

2) S. dazu unten zu Gilgameš-Epos Tafel VI.

3) S. hierzu schon oben S. 399.

4) Die Besprechung dieses Gottesnamens, so weit er im Aramäischen und sonst vorkommt, fällt ausserhalb dieser Arbeit. Vgl. die ausführlichen Artikel Hadad und Hadad-Rimmôn von Baudissin in PRE [3], auch Hoffmann in ZA. XI S. 248 f.

5) Wol entsprechend dem keilschriftlichen Bir-Dadda oben S. 443 Ende.

6) Vgl. hierzu Hilprecht, Bab. Exped. Vol. IX p. 27. 48; Baudissin, Art. Hadoram in PRE [3].

7) Vgl. hierzu Delitzsch, Parad. S. 298; Hommel, Altisr. Überl. S. 222 Anm. und 274 Anm. 3.

8) Baudissin, Art. Hadad in PRE [3] S. 284.

9) Beachte auch, dass in dem Tell-Amarna-Briefe Nr. 149, 13 f. die Bezeichnung für das Brüllen des Wettergottes *rigmu* ist.

sonennamen *Regem* 1. Chron. 2, 47[1]) und *Regem-melek* Sach. 7, 2 zurückgehen; auf einen Namen B a r a ḳ desselben, entsprechend dem babylonischen Namen *Birḳu* (oben S. 446), der Personenname (und auch die Gestalt?[2]) des *Baraḳ*, wie auch der Ortsname, ursprünglich aber sicher Stammname, *Benê-Beraḳ* Jos. 19, 45, das heutige Ibn ibrâḳ bei Jaffa, bei Sanherib[3]) als *Banai-barḳa* unmittelbar hintei Joppe erwähnt[4]).

Die babylonische Götterwelt in ihrer Gesammtheit; Götterboten, Schutzgötter.

Babylonisches.

Ausser den im Vorhergehenden aufgezählten wichtigsten Hauptgöttern und -göttinnen kennt das babylonische Pantheon noch eine grosse Anzahl w e i t e r e r Gottheiten, teils als weniger in den Vordergrund tretende Untergötter, teils auch als Reste älterer, später mehr in den Hintergrund gedrängter, eigenartiger Lokalkulte. Eine Vorführung all dieser Göttergestalten im Einzelnen ist hier nicht angebracht, gehört vielmehr in eine specielle Darstellung der babylonisch-assyrischen Mythologie.

Nur auf einen zusammenfassenden Doppelnamen der gesammten babylonischen Götterwelt sei hier aufmerksam gemacht, da derselbe in den babylonisch-assyrischen Texten sehr häufig begegnet. Danach werden die gesammten Götter gerne als I g i g i und A n u n n a k i bezeichnet, genauer als Igigi des Himmels und Anunnaki der Erde (Unterwelt). Die Zweiteilung der Götterwelt in »himmlische« und »irdische« (unterirdische) Götter steht hierbei ganz im Einklang mit den übrigen Anschauungen der Babylonier von dem astralen Charakter der Götter und umgekehrt von dem göttlichen Charakter der Sterne, indem man die über dem Horizonte stehenden sichtbaren Sterne als Himmelsgötter, die unter dem Horizonte befindlichen

---

1) רגם als N. pr. m. wahrscheinlich auch in einer aram. Inschrift, s. Lidzbarski, Handb. S. 368. Vgl. ferner die vielleicht לבעל־רגם zu lesende Legende auf einem aus Syrien stammenden Siegelcylinder bei Lidzbarski, Ephemeris I S. 12.

2) Vgl. hierzu oben Winckler S. 218, Anm. 4.

3) Col. II 66 = KB. II S. 93.

4) Vgl. auch den bei Johns, Deeds III p. 85 erwähnten mehrfach vorkommenden keilschriftlichen Namen *Barruḳḳu*, *Barruḳu*, *Barruḳ*.

unsichtbaren Sterne als Erd-(Unterwelts-)Götter auffasste [1]). Hierbei mussten natürlich die nie untergehenden Circumpolarsterne (in weiterem Sinne) durchweg als »Himmelsgötter« gelten, während die übrigen, je nachdem sie sich über oder unter dem Horizonte befanden, bald den Charakter eines »Himmelsgottes«, bald den eines »Erd-(Unterwelt-)Gottes« annehmen mussten.

So sagt auch Diodor II 30 in seiner Schilderung der babylonischen Sterngötter, speciell der 36 (Codd. 30) Dekane, dass »von diesen die Hälfte die überirdischen, die andere Hälfte die unterirdischen Stätten beaufsichtigten, indem sie sowol das unter den Menschen, als das am Himmel Vorgehende überschauten. Alle 10 Tage aber werde von den oberen einer der Sterne als Bote zu den unteren geschickt, und ebenso umgekehrt von den unterirdischen zu den oberen« d. h. jedenfalls: alle 10 Tage wird einer der 36 Dekane am Sternhimmel unsichtbar bezw. umgekehrt wieder sichtbar.

Es muss jedoch ausdrücklich bemerkt werden, dass diese Bezeichnung der Götter als Igigi und Anunnaki im Sinne von über und unter dem Horizont befindlichen Sterngottheiten nicht ohne Weiteres den ursprünglichen Sinn des Begriffes der Igigi und Anunnaki trifft. Vielmehr bezeichnen speciell die Anunnaki, wie aus einigen Stellen der mythologischen Texte ziemlich klar hervorgeht [2]), ursprünglich eine Personifikation des »Lebenswassers« (*mê balâṭi*) [3]), das man sowol in der unterirdischen Wassertiefe (*apsû*), wie in dem gleichartigen *apsû* im Himmel erblickte. Der ursprüngliche Charakter der Igigi [4]) ist weniger klar. Doch sind sie jedenfalls von Haus aus als specielle Himmelsgötter zu denken.

Auf die Natur der Anunnaki als Geister des Wassers bezieht sich wol auch ihr (doch wol sumerischer) Name. Semitisch-babylonisch erscheint derselbe auch als *Enukki* (K. 2100 Rev. 8) oder *Anukki* (letzteres nach der von Pinches in JRAS. 1902 p. 205 verzeichneten Variante *A-nu-uk-ka* zu *A-nun-na-[ki]* auf 88-4-19, 13 und [ ]*-nu-uk-ki* in Schöpfung Taf. III 46 und Parallelstellen). Ebenso würde sich von der Identität des unterirdischen *apsû* mit dem himmlischen *apsû* aus leicht begreifen, warum in Reisner, Hymn. Nr. IV 155—158 vor den Anunnaki der Erde (Unterwelt) auch Anunnaki des Himmels genannt werden können. Doch könnte in diesem letzteren Falle auch eine abgeschliffene Bedeutung von Anunnaki, etwa einfach im Sinne von göttlichen Wesen, vorliegen.

---

1) Zu der babyl. Vorstellung von den Sternen, bezw. Sterngottheiten als »Kriegern« s. bereits oben S. 421.

2) So besonders V R 51, 37 bff.; Höllenf. der Ištar Rev. 33f. 37f. = KB. VI 1 S. 89.

3) S. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 548. Vgl. auch schon A. Jeremias, Leben nach d. Tode S. 73 über die Anunnaki als Wächter des Lebenswassers in der Unterwelt.

4) Auch der wol ursprünglich sumerische Name der Igigi ist noch nicht sicher zu erklären. Zu dem Namen *iširtu*, d. i. wol »Versammlung«, der Igigi, der wahrscheinlich auf die Vorstellung von dem himmlischen Sternenheer zurückgeht, s. bereits oben S. 421, Anm. 3.

An manchen Stellen scheinen nun die grossen Hauptgötter, speciell die Planetengötter, ausschliesslich unter den Igigi und Anunnaki verstanden zu werden, an anderen Stellen dagegen scheinen ausser den grossen Hauptgöttern zu den Igigi und Anunnaki noch eine grosse Menge weiterer Götter, mit anderen Worten die gesammte übrige Götterwelt, gerechnet zu werden. Jedenfalls aber wird der oberste Himmelsgott Anu oder Aššur[1]) als der König der Igigi, der oberste Erdgott Bêl[2]) als der Herr der Anunnaki bezeichnet, die beide demnach als ein göttlicher Hofstaat um diese Obergötter versammelt zu denken sind. So heisst es auch in dem bekannten Hymnus an Sin IV R 9:

Wenn Dein Wort im Himmel erschallt, werfen sich die Igigi auf das Antlitz nieder,
wenn Dein Wort auf Erden erschallt, küssen die Anunnaki den Boden[3]).

Und speciell von dem Himmelsgotte Anu besteht die Vorstellung, dass er ein himmlisches Sternenheer als Krieger um sich geschaart habe[4]), wie gleiches auch von der Kriegsgöttin Ištar zu gelten haben wird (oben S. 421 u. S. 430f.). Ebenso bilden die Anunnaki und die Igigi die grosse göttliche Ratsversammlung, in der das Schicksal der Erde und der Menschen bestimmt wird[5]).

Ähnlich herrscht auch in der Zählung der Igigi und Anunnaki ein Schwanken. Während nach einigen Stellen nur 8 Igigi und 9 Anunnaki gezählt zu werden scheinen[6]), ist an der Stelle Reisner, Hymn. Nr. IV 155—158 von 300 Anunnaki des Himmels und 600 Anunnaki der Erde (Unterwelt) die Rede, wobei die letzteren Zahlen möglicherweise auf eine abgerundete Zählung von 300 nicht untergehenden Circumpolarsternen und 600 auf- und untergehenden Sternen zurückgehen. S. weiter hierüber auch noch unten unter »Sterne« (Abschn. »Babyl. Weltbild«).

---

1) Aššur als König der Igigi z. B. Adad-nirâri III KB. I S. 189 Nr. 2, Z. 2f.

2) Tiglat-Pileser I Col. I 3 = KB. I S. 15.

3) Vgl. die ganz ähnliche Schilderung von Jahve und den בני אלהים in Ps. 29.

4) S. Gilg. Ep. KB. VI 1 S. 131, Z. 28 vgl. mit Z. 27 und 39 und dazu Jensen S. 431.

5) S. hierzu besonders das Stück aus dem Etana-Mythus KB. VI 1 S. 583 und vgl. die Götterversammlung im Schöpfungsepos Tafel III 125ff. = KB. VI 1 S. 21, wo die diese Götterversammlung bildenden Himmelsgötter ebenfalls als Igigi bezeichnet werden. Speciell zum Charakter des Götterkonvents als Ratsversammlung ist auch noch an die Bezeichnung der 36 Dekane als *θεοὶ βούλαιοι* bei Diodor II 30 zu erinnern (oben S. 452).

6) S. hierzu Jensen in ZA. I S. 7 und vgl. denselben in KB. VI 1 S. 587, wo auch über das wahrscheinlich vorliegende Schwanken in der Zählung von 7 oder 8 Igigi gehandelt wird.

Aus der in der babylonischen Mythologie heimischen Betrachtung der gesammten Götterwelt als eines »Staates« mit einem König (*šarru*) an der Spitze ergiebt sich von selbst, dass man ganz entsprechend dem irdischen Staate verschiedene Rangstufen und Rangklassen unter den Göttern unterschied, wie denn auch schon die verschiedenen Hauptgötter deutlich in ihrem Range im himmlischen Staate abgestuft erscheinen [1]).

Hierauf gehen, teilweise wenigstens, wol auch die oben bei den Einzelgöttern mehrfach erwähnten Götterzahlen zurück (Anu = 60, Bêl (und Ninib) = 50, Ea = 40, Sin = 30, Šamaš = 20, Ištar = 15, Nergal = 14, Marduk = 11, Nusku = 10, Rammân = 6). S. hierzu vor allem die Tafel K. 170 bei Delitzsch, Assyr. Lesest.[1] S. 39f. und dazu Lotz, Hist. sabb. p. 27 ff., wo auch über den Zusammenhang dieser Zahlen mit den Planeten gehandelt wird.

Die um den obersten Götterkönig in diesem Götterstaate gruppirten anderen Götter erscheinen teils als dessen Familienmitglieder, teils als dessen beauftragte Boten und Überbringer seiner Befehle. Bei den Hauptgöttern kommt öfter einer und derselben Göttergestalt, insbesondere, sofern es sich um einen Sohn oder eine Tochter des Himmelskönigs handelt, wie z. B. bei Nabû und Ištar, beides zu, der Charakter des Familienmitgliedes und der eines beauftragten Boten [2]). Daneben giebt es aber auch im Range deutlich niedriger stehende Göttergestalten, wie Papsukkal [3]), Gaga [4]) u. A., denen ausschliesslich die Rolle eines Götterboten eignet.

Das babylonische Wort für Götterbote ist *sukkallu*, nicht etwa ein dem hebräischen *mal'ak* etymologisch entsprechendes Wort. Übrigens scheint doch auch das Babylonische ein dem hebr. *mal'ak* entsprechendes *malâku*, wenn auch nur als selteneres Wort (oder als westsemitisches Lehnwort?) für »Bote, Diener« besessen zu haben. S. dazu II R 48, 27—29 e f, wo *ma-la-ku* mit *manzaz îni* »Leibdiener« (eigentl. der vor den Augen Stehende) und *kisû* (vgl. *kizû*, oder steht gar im Original *ki-zu-u*?) »Schildknappe« zusammen eine Gruppe mit ähnlichen Ideogrammen bildet. Doch könnte es sich hier auch um *mâlaku* »Gang« und *kisû* »Mauer« handeln.

Stark ausgebildet ist im Babylonischen die Idee eines speciellen Schutzgottes (*il amêli* »Gott des Menschen«; *ilija* »mein Gott«) und einer Schutzgöttin (*ištar amêli* »Göttin des Menschen«; *ištarja* »meine Göttin«), die dem einzelnen Menschen zur Seite stehen, die ihm, wenn er sündigt, zürnen und von ihm weichen, die ihm

1) Vgl. zu diesem Punkte auch noch unten bei den Planeten- und Tierkreis-Gottheiten (Abschn. »Babyl. Weltbild«).

2) Und zwar hat ein Götterherr oder Göttervater in der Regel einen solchen besonders hochstehenden Bevollmächtigten (*sukkallu sîru*) in der Person seines Sohnes, so Sin von Harrân und Bêl von Nippur den Nusku, Marduk den Nabû, Šamaš von Sippar den Bunene.

3) Vgl. z. B. Höllenf. Ištar Rev. 1 = KB. VI 1 S. 87.

4) Vgl. Schöpf. Tafel III, 2 ff. = KB. VI 1 S. 13.

dann, wenn er zu ihnen fleht, sich wieder gnädig zuwenden, die auch speciell als fürbittende Götter bei den grossen Göttern auftreten (vgl. zu all diesem besonders die sog. Busspsalmen). Auch im Ritus nimmt der Kult eines solchen Schutzgottes und Schutzgöttin eine wichtige Stelle ein [1]). Diese Idee des Schutzgottes tritt bereits in den Briefen aus der Hammurabi-Zeit hervor, wo in den Briefeingängen sich häufig die Wendung findet: »Dein Schutzgott halte Dein Haupt zum Guten!« [2]). Ausser diesem Schutzgott des einzelnen Menschen wird zuweilen auch noch ein Hausgott (*ilu bîti*) genannt, der ein besonderes Göttergemach (*eširtu*) im babylonischen Hause hatte (IV R 30*, 16 b) [3]). Auch ein Strassengott (*ilu sûḳi*) wird in unmittelbarer Verbindung mit dem Hausgott als Schutzgott genannt (V R 48, 15 c).

Verwandt mit der Vorstellung vom Schutzgotte ist diejenige vom guten Dämon (*šêdu* oder *lamassu damḳu* bezw. *dumḳi* oder *damiḳti*) oder schützenden Dämon (*šêdu nâṣiru*), oder heilbringenden Dämon oder Gott (*lamassu* oder *ilu mušallimu*) [4]), die, wie sie an den Eingängen der Tempel in Gestalt von Stierkolossen als Schutzgottheiten postirt waren [5]), so auch dem einzelnen Menschen, sofern er in der Gnade der Götter stand, als schützende Genien innewohnend oder zur Seite gehend gedacht wurden [6]). Dass diese Schutzdämonen als gute Genien vorgestellt wurden, die eigentlich zum Gefolge der grossen Götter gehörten, aber von diesen den Menschen, denen sie Gnade erwiesen, beigesellt wurden, lehrt besonders deutlich die Stelle in einem Gebet an Ištar (bei King, Magic Nr. 8):

Ich möge zu eigen bekommen den guten Dämon, der vor Dir (steht),

---

1) S. z. B. meine Beiträge, S. 101 ff. Ritualtafeln Nr. 1—20, Z. 55 ff. 135 ff.

2) *ilu nâṣir-ka rêš-ka ana damiḳtim likîl* oder *ilu nâṣirka rêš damiḳti-ka likîl*.

3) S. hierzu bereits oben S. 437 Anm. 1, und vgl. zum Hausgott noch unten Schluss von Anm. 6.

4) S. zahlreiche Belege bei Delitzsch, Handw. s. v. *lamassu* S. 381 und *šêdu* S. 646.

5) Vgl. auch die von mir Beiträge S. 146 ff. Ritualtaf. Nr. 41—42 ff. veröffentlichten Texte, die von der Anfertigung und Bedienung von häuslichen Götterbildern handeln, die als Schutzgottheiten gegen böse Dämonen, Hexen u. s. w. im Thor des Hauses angebracht wurden.

6) So endigen die Krankheitsbeschwörungen mehrfach mit dem Wunsche: »Der böse Dämon fahre aus, lasse sich abseits nieder; der gute Dämon (*šêdu dumḳi*), der gnädige Schutzgeist (*lamassu dumḳi*) bleibe fest in seinem (des Kranken) Leibe!« S. z. B. Haupt, ASKT. 92/93, 9 ff.; 98/99, 42 ff. und vgl. IV R 18 Nr. 3, 26 a; IV R 2, 26 b; IV R 6, 45 b. An der letzteren Stelle wird der »Hausgott« (*ilu bîti*) unmittelbar mit den guten Dämonen zusammen genannt: »Der Hausgott möge sich im Hause niederlassen, der gute Dämon, der gute Schutzgeist mögen in das Haus eintreten!«

den Schutzgeist, der hinter Dir wandelt, möge ich zu eigen bekommen;
den Wohlstand, der zu Deiner Rechten ist, möge ich ergreifen (?),
das Gute, das zu Deiner Linken ist, möge ich erlangen![1])

Ähnlich sagt Nabopolassar[2]): »(Marduk) liess einen guten Dämon (*šêdu dumḳu*) mir zur Seite gehen, in allem, was ich tat, liess er mein Werk gelingen«. Und in einem Briefe an die Königin-Mutter[3]), die Mutter Asarhaddon's, versichert der Briefschreiber: »Ein Gnadenbote[4]) von Bêl und Nabû geht dem König zur Seite«.

Biblisches.

Für das Biblische, und zwar sowol das A. T., wie das N. T., ist die babylonische Vorstellung von den Igigi und Anunnaki zunächst insofern von Bedeutung, als die im A. T. vorliegende und von da auch in's N. T. übergegangene Anschauung von den Sternen als Kriegern, als Heer Jahve's z. T. wenigstens auf die babylonische Astralreligion und die hier ebenfalls vorliegende Anschauung von den Sterngottheiten als Kriegern (oben S. 453) zurückgehen wird[5]).

Sterne als Krieger schon in der alten Stelle Jud. 5, 20. Vgl. ferner Jos. 5, 14f. (s. dazu oben S. 439): Gen. 32, 2 (die Sage von Maḥanaim, s. dazu Gunkel, Genesis[1] S. 320), sowie den späteren so häufigen Ausdruck צבא השמים vom Heer der Gestirne, wie der mit diesen ursprünglich identischen Engel (im N. T. σρατιὰ οὐράνιος Luc. 2, 13 und στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ Akt. 7, 42): endlich den Gottesnamen יהוה צבאות, der trotz aller anderer Deutungsversuche ursprünglich doch auf die als Krieger vorgestellten Engel (ursprünglich Sterngötter) sich beziehen wird.

Ferner geht wol sicher ein gut Teil bereits der älteren israelitischen Engel-Vorstellung[6]) auf die babylonische Astralreligion

---

1) *lurši šêdu dumḳi ša pâniki, ša arkikí âlikat lamassu lurši; ša imnukî mešrâ luṣbat* (?!), *dumḳa lukšuda ša šumêlukkí.* Interessant ist hierbei auch die Idee, wie Ištar von vier Gestalten, von denen zwei Personifikationen des Glücks sind, vorn, hinten, rechts und links umgeben gedacht wird. Vgl. die ähnliche Vorstellung von guten oder schlimmen Gestalten, die vor oder hinter Jahve einhergehen, Hab. 3, 5 (*deber* und *rešep*), Ps. 85, 14 (*ṣedeḳ*), Ps. 89, 15 (*ḥesed* und *'emett*). Vgl. zu letzterer Stelle auch schon oben S. 370.

2) In der neugefundenen Inschrift aus Babylon, s. Mitt. d. Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 10 S. 13, Z. 13.

3) K. 523 = Harper Nr. 324; s. Delitzsch in Beitr. z. Ass. I S. 189ff.

4) *mâr šipri ša dunḳu*, gewiss mit Delitzsch von einem Götterboten zu verstehen und nicht mit Winckler, Alt. Forsch. II S. 188 von einem menschlichen Boten.

5) Dass hier, wie Jensen in KB. VI 1 S. 431 annimmt, eine Parallele vorläge, die nicht auf Entlehnung beruhte, ist mir nicht wahrscheinlich.

6) Vorliegend an Stellen wie Gen. 6, 2. 4 (בני־האלהים); 28, 12 (die מלאכי אלהים auf der Himmelsleiter); 32, 2 (die מלאכי אלהים bei Maḥanaim). Vgl. ferner Jahve und die beiden Männer (Engel) bei Abraham Gen. 18, 1ff. Darüber, dass der Plural »die Engel Gottes« an Stellen wie Gen. 28, 12; 32, 2 nicht etwa erst

zurück, wobei ursprüngliche Sterngottheiten im Biblischen zu »Göttersöhnen« herabgedrückt erscheinen [1]).

Schon zu dieser älteren israelitischen Engelvorstellung, wenn auch z. T. erst an litterarisch jüngeren Stellen erwähnt, gehört die Idee eines Engelheeres, das als himmlischer Hofstaat und Ratsversammlung um Gott versammelt und das identisch ist mit dem bereits erwähnten Sternenheer [2]). Gerade bei diesem Punkte dürfte die babylonische Vorstellung von den um den obersten Gott teils als Ratsversammlung, teils als Kriegsheer versammelten Igigi (und Anunnaki) stark eingewirkt haben.

In späterer Zeit, vom Exil an, ist die israelitische Engelvorstellung allem Anscheine nach von Neuem stark von der babylonischen Mythologie beeinflusst worden. Doch beginnen da, wie es scheint, gleichzeitig auch entsprechende parsische Einwirkungen [3]), wobei allerdings wieder in Betracht zu ziehen ist, dass gerade auch die parsischen Vorstellungen von solchen himmlischen Wesen ihrerseits wieder stark von der babylonischen Mythologie abhängig erscheinen, wie dies abgesehen von allem Anderen namentlich auch die bildlichen Darstellungen von geflügelten Genien erweisen, die in der persischen Kunst sich aufs engste an die entsprechenden babylonischen Vorbilder anlehnen [4]). Dabei wurde die Neigung zur Aufnahme solcher Gestalten aus der babylonischen und parsischen Mythologie wesentlich unterstützt durch die bereits in der Ersetzung von Jahve

---

auf nachträglicher Differenzierung aus einem Engel beruht, wie gegenwärtig vielfach angenommen wird, vgl. Gunkel, Genesis [1] S. 289.

1) S. über die Hiob 38, 7 besonders deutlich hervortretende ursprüngliche Identität der »Engel« mit den Sternen Gunkel, Genesis [1] S. 51 zu Gen. 6, 1—4, wo aber nur im Allgemeinen auf »ausserisraelitische Mythologie rekurriert wird. Doch welche selbständige Mythologie sollte für diese frühere Zeit in Betracht kommen, ausser babylonischer oder ägyptischer? S. ferner Gunkel ebenda S. 101 f. zu Gen. 1, 26.

2) S. ausser den bereits im Vorhergehenden erwähnten Stellen besonders noch 1. Kön. 22, 19 (in der Vision Micha's das ganze Heer des Himmels zur Rechten und Linken des auf seinem Throne sitzenden Jahve stehend); Ps. 89, 6—8 (die Ratsversammlung der Heiligen« um Jahve). Vgl ferner Ps. 29, 1 f. (Jahve und die בני אלהים, s. hierzu auch bereits oben S. 453 Anm. 3); Ps. 82, 1; Deut. 33, 3 (?); Sach. 14, 5; Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7 u. s. w. Diese Ratsversammlung um Gott (vgl. Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 10, Genesis [1] S 102 f. zu Gen 1, 26) spielt auch in den späteren Schriften noch eine grosse Rolle. Vgl. u. a. Dan. 7, 10; Hen. 14, 22 f.; Apok. Joh. 4.

3) Vgl. hierzu Stave, Einfl. d. Parsism. S. 204 ff.

4) Inwieweit die Darstellung der Engel in der christlichen Kunst nicht nur an die Flügelgestalten in der griechischen Kunst, sondern auch direkt an solche in babylonisch-persischen bildlichen Darstellungen anknüpft, ist erst noch näher zu untersuchen.

durch den מלאך יהוה beginnende[1]), im späteren Judentum immer stärker hervortretende Tendenz, Gott möglichst transcendent zu fassen und für den Verkehr zwischen ihm und der Welt daher möglichst Mittelwesen eintreten zu lassen[2]). Hand in Hand mit dieser Aufnahme babylonisch-persischer mythologischer Gestalten als Engel in das Judentum geht die Unterscheidung von verschiedenen Rangklassen unter den Engeln, die in der verschiedenen Rangstellung der babylonisch-persischen Vorbilder ihre Begründung hat. Hierbei kann als sicher gelten, dass insbesondere die oberste Stufe der Engel, die 7 Erzengel, im letzten Grunde auf die babylonischen 7 Planetengötter zurückgehen, wie andererseits die 12 Thierkreisengel auf die babylonischen 12 Thierkreisgottheiten, die 24 Presbyter der Apokalypse Johannis auf 24 entsprechende Richter-Gottheiten der Babylonier, die »Wächter« des Danielbuches (4, 10 ff.). (S. zum Einzelnen hierüber unten unter Planeten und Fixsterne im Abschnitt »Babylon. Weltbild«).

Sehr wahrscheinlich ist auch, dass die Vorstellung von den Engeln als Gottesboten, wie andererseits auch als fürbittender[3]) Wesen und als Schutzengel der einzelnen Individuen[4]) mit den entsprechenden oben S. 454 f. erwähnten babylonischen Vorstellungen in historischem Zusammenhang steht.

Die bösen Dämonen.

Babylonisches.

Gegenüber den eigentlichen Göttern und guten Dämonen spielen in der babylonischen Mythologie auch böse Dämonen *(utukkê lemnûti)* eine bemerkenswerte Rolle. Zwar wird diesen teilweise ebenfalls das Prädikat *ilu* »Gott« gegeben und werden dieselben sogar als Kinder und Sendlinge des Himmelsgottes Anu bezeichnet. Doch wird andererseits auch scharf der Unterschied zwischen ihnen und den guten Göttern und guten Dämonen hervorgehoben.

Das Treiben der bösen Dämonen wird in anschaulichster Weise

1) Vgl. hierüber Gunkel, Genesis [1] S. 170 f.
2) Vgl. hierzu auch bereits oben S. 376.
3) Hiob 5, 1; 33, 23.
4) Ps. 91, 11; Dan. 3, 25. 28; 6,23; vgl. Sach. 1, 12; im N. T. besonders Mt. 18, 10; Act. 12, 15.

in den babylonischen Beschwörungstexten [1]) geschildert. Sie gelten als Ausgeburt des Totenreichs (*binût arallê*). Die Wüste oder Steppe (*şêru*) ist der Ort, an dem sie eigentlich heimisch sind [2]). Von da ziehen sie aus und kommen über Stadt und Land. Von Haus zu Haus stürmen sie, kein Thor, kein Riegel hält sie auf. Wie Schlangen schlüpfen sie durch die Thüren, wie der Wind sausen sie durch die Thürritzen. Mann und Weib schlagen sie in Banden, erfüllen sie mit Schmerz. Insbesondere erweisen sie sich als Zerstörer des Familienlebens. Das Weib entzweien sie mit dem Mann, den Sohn mit dem Vater, den Freund mit seinem Genossen. Schonung kennen sie nicht, gegen die Menschen wüten sie. Sie sind Fleischfresser und Blutsauger. Einen Menschen, den sie überfallen, dem binden sie die Hände, fesseln ihm die Füsse, speien Gift und Galle gegen ihn. Tag und Nacht muss ein solcher ruhelos umherirren, »Seufzen und Klagen ist seine Speise«.

Insbesondere ist es eine Siebenzahl von solchen bösen Dämonen, die als Urheber aller solcher feindlicher Machinationen gegen die Menschen gilt. »Die Sieben, die Sieben« lautet darum häufig der Refrain, wenn von den bösen Dämonen die Rede ist.

An einzelnen Stellen — so insbesondere in dem unten bei der Weltschöpfung noch näher zu besprechenden kosmologischen Texte IV R 5 — erscheint diese Siebenzahl von bösen Dämonen deutlich als eine Personifikation von Naturgewalten, Stürmen, näher wohl von den Stürmen, die dem Neujahr im Frühling vorausgehen. Da diese Frühlingsstürme ihrerseits mit der Zeit der Unsichtbarkeit der Plejaden zusammenfallen, so scheint hier, in den 7 Sternen der Plejaden, der eigentliche Ursprung der Siebenzahl der bösen Dämonen zu liegen [3]).

Als Einzelnamen dieser bösen Dämonen begegnen, vielfach mit dem audrücklichen Beiwort *lemnu* »der böse«, hauptsächlich [4]) *utukku*,

---

1) So namentlich in der als *utukkê lemnûti* »Die bösen Dämonen« bezeichneten Beschwörungsserie, zu der u. a. die Tafeln IV R 1—2; 5—6 gehören, aus denen auch die obige Schilderung des Treibens der bösen Dämonen hauptsächlich entnommen ist; aber auch sonst häufig in Beschwörungstexten, z. B. in Šurpu Taf. VII, übers. in meinen Beitr. z. bab. Rel. S. 37.

2) Darum heisst es auch in den Beschwörungen: Der böse Geist fahre aus vom Menschen und gehe hinaus in die Wüste (Steppe)!

3) Vgl. Winckler, Gesch. Isr. II S. 83, Altor. Forsch. III S. 61. Doch ist zu beachten, dass die 7 bösen Dämonen nicht ohne Weiteres identisch sind mit der Siebengottheit, die eine besondere Erscheinungsform des Gottes Nergal darstellt, und die allerdings ebenfalls Beziehung zu den Plejaden zu haben scheint. S. zum letzteren Punkte bereits Jensen, Kosmol. S. 92 f.

4) Eine Anzahl anderer Dämonennamen, hauptsächlich von Fieberdämonen, s. z. B. in meinen Beitr. z. bab. Rel. Ritualtaf. No. 45 Eingang; vgl. ferner die 14 Dämonen (meist Fieberdämonen) in der Begleitung Nergals in dem Nergal-Ereškigal-Mythus KB. VI 1 S. 77. 79.

alû, ekimmu [1]), *gallû, ilu* [2]), *râbiṣu* [3]), *šêdu* [4]), *la-bar-tu* [5]) (oder *la-mas-tu*), *labaṣu, aḫḫazu* [6]), *lilû, lilîtu, ardat-lilî* [7]).

Von diesen Dämonennamen ist insbesondere *ekimmu* und *utukku* zugleich Bezeichnung des Totengeistes [8]), so dass schon allein hieraus der enge Zusammenhang zwischen der Dämonenvorstellung und dem Animismus auch in der babylonischen Mythologie aufs deutlichste erhellt. Auch finden sich in der babylonischen Litteratur Beschwörungen, die ausdrücklich gegen einen umherirrenden Totengeist (*ekimmu murtappidu*) als Verursacher der Krankheit eines Menschen gerichtet sind [9]). In dieser Hinsicht ist auch beachtenswert, dass mehrfach mit den genannten bösen Dämonen zusammen die specifischen Götter der Totenwelt Nergal, Ereškigal und besonders Namtâru beschworen werden [10]), wie andererseits die bösen sieben Dämonen geradezu als Namtâru's oder als Boten Namtâr's und Diener Ereškigal's bezeichnet werden [11]).

---

1) Diese drei speciell als Sturmdämonen und in der Gestalt von wutschnaubenden Stieren gedacht.

2) = Gott, *ilu* also hier anscheinend Eigenname eines Einzeldämons. Übrigens findet sich dieses *ilu* immer nur in der Verbindung *ilu lemnu* »der böse *ilu* (Gott)«, sodass schliesslich auch der feindlich gesinnte specielle Schutzgott des Menschen darunter zu verstehen sein könnte.

3) Eigentl. der »Kauerer«, dann der »Aufpasser«. Schwerlich ist רֹבֵץ an der sehr verderbten Stelle Gen. 4, 7 damit zu vergleichen.

4) Stiergestaltig und wol auch als Sturmdämon gedacht. Der, sicher semitische, Stamm von *šêdu* ist bis jezt noch nicht festzustellen. An und für sich könnte der Stamm ebensowol שׁוּד (so Delitzsch, Handw.), als etwa שׂעִר sein. Die Zusammenstellung Hommels in ZDMG. 46 S. 529 mit arab. سعد ist im Hinblick auf hebr. סְעַר mit Jensen bei Baudissin in PRE³ Art. Feldgeister S. 5 abzulehnen. Aus hebr. שֵׁדִים ist, da dieses babylonisches Lehnwort ist (s. u.), für den Stamm natürlich nichts zu entnehmen.

5) Ein weiblicher Fieber-Dämon, der namentlich als Schädiger der kleinen Kinder gilt. Vgl. die Übersetzung der von der La-bar-tu handelnden Texte von Myhrman in ZA. XVI S. 141 ff.

6) Auch diese beiden speciell Fieberdämonen.

7) D. i. der männliche *lilû*, die weibliche *lilîtu* und das Mädchen (wol im Sinne von Buhle) des *lilû*. Die Namen gehen auf sumerisches *lil* »Sturm« zurück, bezeichnen also ebenfalls Sturmdämonen. Dass die Babylonier etwa volksetymologisch die Namen auch mit לַיִל zusammengebracht und als »Nachtgespenster« gedeutet hätten, ist nicht erweislich, auch nicht wahrscheinlich, da *lilâti* im Babylonischen nicht »Nacht«, sondern »Abend« bedeutet.

8) *ekimmu* ist ganz gewöhnlich in dieser Bedeutung, s. Stellen z. B. bei Delitzsch Handw. S. 57; *utukku* seltener, aber z. B. von dem Totengeist Eabani's im Gilgameš-Epos gebraucht (s. KB. VI 1 S. 262, Z. 24).

9) So namentlich King, Magic Nr. 53 (vgl. dazu Meissner in ZDMG. 50 S. 750 f.).

10) Vgl. z. B. für Ereškigal Haupt ASKT. S. 98 99 No. XXVII, für Namtâru und Nergal bezw. dessen Erscheinungsformen Lugal-urra u. s. w. meine Beiträge, Ritualtaf. No 45 Eingang.

11) IV R 1, 7a; 1*, 8 a ff.

Wie der einzelne Mensch, wenn ihm die Götter gnädig gesinnt sind, von guten Dämonen umgeben ist (oben S. 454 f.), so ist umgekehrt der Mensch, auf welchem der Zorn der Götter lastet, in den Händen böser Dämonen. Und wie der specielle Schutzgott und die Schutzgöttin eines Menschen bei den grossen Göttern Fürbitte für den Menschen einlegen (oben S. 455), so hat der Einzelne auch einen »Ankläger« (*bêl dabâbi*) [1]) und eine »Anklägerin« (*bêlit dabâbi*), »Verfolger«, u.ä.

Siehe zu dieser Idee des »Verfolgers« u. s. w. besonders Maklû I 79 ff., hier allerdings zunächst von den menschlichen Zauberern und Hexen gemeint, deren Bezeichnungen aber beständig in solche für die hinter ihnen stehenden Dämonen übergehen. Vgl. ferner meine Beiträge, Ritualtaf. S. 115, Z. 19 oben, wo von dem »Bedränger« (*sâdiru*) des Sünders (*bêl arni*) die Rede ist, und s. meine Bemerkungen ebenda Anm. *α* zu dem Vorkommen des »Bedrängers« (*sâdiru*) in den Ominatafeln. S. auch oben S. 386, Z. 19 v. u. die Stelle von dem Verfolger (*rêdû*). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhange auch, dass unter den Begleitern Nergals in dem Nergal-Ereškigal-Mythus KB. VI 1 S. 71. 79 ein *Šarabdû* vorkommt und dass, worauf Jensen im Kommentar S. 389 aufmerksam macht, an der Vokabularstelle II R 32, 56 ein *šarabdû* in engster Verbindung mit *âkil karṣe* »Verläumder« aufgeführt wird, sodass mit Jensen der *Šarabdû* im Gefolge des Höllenfürsten Nergal vielleicht einen *διάβολος* — בעל דבבא repräsentirt. Dagegen ist in dem von Delitzsch, Weltschöpf. S. 54 f. veröffentlichten Texte K. 3364 Rev. 5 unter *âkil karṣe* »Verläumder« wol einfach ein menschlicher Verläumder zu verstehen, nicht etwa ein dem Menschen feindlicher so benannter Dämon.— Ein auch sonst öfter genannter böser Dämon *mukil rêš lemuttim* »der das Haupt (des Menschen) in böser Weise hält« bildet in den Öl-Omina aus der Hammurabi-Zeit (Cun. Texts III 2–4; V 4—6) wiederholt den Gegensatz zu dem *mukîl rêš damiktim* »der das Haupt (des Menschen) in guter Weise hält«. Vgl. dazu auch oben S. 455.

Für bildliche Darstellungen von babylonischen bösen Dämonen vergl. namentlich die sog. Hadesreliefs, wo die Menschengestalten mit Tierköpfen doch am wahrscheinlichsten als Darstellungen der bösen Dämonen zu verstehen sind.

Biblisches.

Direkt auf Entlehnung babylonischer Dämonen-Namen und Dämonen-Gestalten beruhen die Šêdîm Deut. 32, 17; Ps. 106, 37 [2]),

1) Das Prototyp zu aram. בעלדבבא »Feind«.

2) Vielleicht auch mit Hitzig und Wellhausen Hos. 12, 12 statt שׁוורים zu lesen und mit Renan und Wellhausen Gen. 14, 3. 8. 10 statt שִׂדִּים. Hoffmann, Phönic. Inschr. S. 53 möchte auch Hiob 5, 21 שֵׁד statt שֹׁד lesen. Dagegen ist der von Nöldeke in ZDMG. 40 S. 735 f. und Hoffmann a. a. O. als ursprüngliches שֵׁדִי aufgefasste Gottesname שַׁדַּי vielleicht gerade auf Grund des Assyrischen anders zu beurteilen. S. dazu oben S. 358. Übrigens ist שֵׁד im Hebräischen sicher babyl. Lehnwort, nicht etwa urverwandt, und daher die Etymologie des Wortes auch nur auf Grund des Babylonischen festzustellen (s. hierzu schon oben S. 460 Anm. 4).

s. zu babyl. *šêdu* oben S. 455 und S. 460 [1]); desgleichen der Name und die Gestalt der Lîlîth Jes. 34, 14 (vgl. auch syr. Apoc. Bar. 10, 8), s. zur babyl. *lilîtu* (daneben auch Masc. *lilû*) oben S. 460.

Wie schon diese Entlehnung einzelner Dämonennamen und -gestalten es wahrscheinlich macht, werden auch im Übrigen, namentlich in der späteren, nachexilischen Zeit mancherlei Einwirkungen von Seiten der babylonischen Dämonologie auf die jüdische Ideenwelt stattgefunden haben, auch hier wieder gleichzeitig mit Einwirkungen entsprechender parsischer Vorstellungen [2]), von denen freilich wiederum erst festzustellen ist, wieweit in denselben genuin persische Ideen zum Ausdruck kommen, und wieweit es sich auch hier um Vorstellungen handelt, die aus dem Babylonischen erst in den Parsismus gedrungen sind. So dürfte auf im letzten Grunde babylonischen Einfluss namentlich der so stark ausgebildete Glaube an Krankheitsdämonen im Judentum zur Zeit Jesu zurückgehen [3]). Jedenfalls lehrt das vollständige Zurücktreten dieser Vorstellung von Dämonen, welche die Krankheiten verursachen, im A. T. [4]), dass dieser Glaube an Krankheitsdämonen in seiner so starken Ausprägung erst in späterer Zeit von aussen in das Judentum eingedrungen ist, während andererseits gerade in Babylonien dieser Glaube seit Alters sehr stark ausgebildet war und darum auch die babylonische Litteratur davon voll ist [5]). Dabei dürfte namentlich auch die Vorstellung von der Siebenzahl der bösen Dämonen, wie sie sich Luc. 8, 2 (Marc. 16, 9) und Matth. 12, 45 = Luc. 11, 26 (vgl. auch Test. Rub. 2) findet, im letzten Grunde [6]) auf die specifisch babylonische Vorstellung von

1) An und für sich ist es nicht sicher, ob der *šêdu lemnu* (der böse *šêdu*) oder der *šêdu damḳu* (der gute *šêdu*) den Ausgangspunkt für die biblischen *šêdîm* gebildet hat. Da jedoch an den beiden Stellen, an denen die *šêdîm* mit Sicherheit erwähnt werden, gerade von Opfern für dieselben die Rede ist, Opfer aber den Dämonen im Babylonischen wol nur dargebracht werden, sofern es sich um Totengeister handelt, so werden die *šêdîm* wol von dem bösen *šêdu* ihren Ausgang genommen haben und zwar im Sinne von Totengeistern, obwol allerdings gerade *šêdu* im Babylonischen nicht für Totengeister gebraucht wird, vielmehr *ekimmu* oder *utukku* (oben S. 460).

2) Vgl. u. a. den persischen Dämonennamen Asmodi Tob. 3, 8.

3) Auch bei der Annahme, dass es sich hierbei, wenigstens zum Teil, um den Glauben an Totengeister als Verursacher der Krankheiten handelt (vgl. Schwally, Leben nach d. Tode S. 191 f.), bietet das Babylonische hierzu Parallelen (oben S. 459f.).

4) Dass dieser Glaube bis zu einem gewissen Grade auch schon im alten Israel vorhanden war, ist auf Grund der ethnologischen Parallelen allerdings a priori wahrscheinlich. Übrigens liegen Spuren von diesem Glauben doch auch in der alttestamentlichen Litteratur vor, so z. B. in der Gestalt des »bösen Geistes von Gott«, auf den die Melancholie Sauls zurückgeführt wird (1. Sam. 18, 10; 19, 9).

5) S. hierzu weiter unten unter »Beschwörungen« (Abschnitt »Babyl. Kultus«).

6) Möglicherweise auch hier vermittelt durch die persische Vorstellung von den 7 daivas, die aber ihrerseits auf das Babylonische zurückgehen werden.

der Siebenzahl der bösen Dämonen (oben S. 459) zurückgehen [1]). Dagegen braucht die Vorstellung von dem Hausen der bösen Dämonen in der Wüste, wie sie z. B. Matth. 12, 43 vorliegt, nicht notwendig aus dem Babylonischen zu stammen, da die Verbindung der bösen Geister mit der Wüste, als Gegensatz zu den von den Menschen bewohnten Stätten, nahe genug liegt und sich auch sonst vielfach im Volksglauben findet.

In diesem Zusammenhang sind auch die hebräischen und aramäischen Zauberschalen zu erwähnen, die in grosser Anzahl in dem Boden Babyloniens gefunden worden sind und fortwährend noch — so neuerdings in Nippur und in Babylon — gefunden worden [2]). Diese im Ausdruck oft überraschend an die alten babylonischen Beschwörungen erinnernden jüdischen Beschwörungstexte, bei denen unter den mit Namen aufgeführten bösen Dämonen auch Lilith häufig erscheint, liefern in ihrer Weise ebenfalls den Beweis für das nachhaltige Einströmen babylonischer dämonologischer Vorstellungen in das Judentum.

Weiter ist wahrscheinlich, dass die zuerst bei Sach. 3, 1 f. und Hiob 1, 6 ff. auftretende Vorstellung von dem »Widersacher«, dem Satan, als einem übermenschlichen Wesen, das die Menschen bei Gott anklagt [3]), auf die entsprechende babylonische Vorstellung von dem »Ankläger«, »Verfolger«, »Bedränger« u. ä. (oben S. 461) zurückgeht.

Hierbei ist zu beachten, dass die vom irdischen Gerichtsverfahren hergenommene Vorstellung vom Satan, *διάβολος*, als Ankläger vor Gott durchaus auf dem Boden der babylonischen Auffassung steht, wonach die Regelung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen völlig in den Formen des ordentlichen Gerichtsverfahrens verläuft, bei dem der Gott der Richter, der Mensch der Rechtsuchende ist. S. dazu weiter unten unter »Babyl. Kultus«. Gerade bei diesem Gerichtsverfahren zwischen Gott und Mensch begegnet nun aber wiederholt die Gestalt des »Anklägers«, »Verfolgers« oder »Bedrängers« (oben S. 461).

Anderer, obwol wahrscheinlich im letzten Grunde ebenfalls babylonischer, Herkunft ist dagegen die erst später auftretende und namentlich im Neuen Testament ausgedehnt vorliegende Vorstellung

---

1) Ob die 7 gefesselten Sterne Hen. 21, 3 ff. (vgl. 18, 13 ff.) mit den babylonischen 7 bösen Dämonen zusammengestellt werden dürfen, ist nicht so sicher als es Beer zur Stelle annimmt. Es könnte sich auch um degradirte Planetengötter handeln, was dadurch nicht ausgeschlossen wird, dass die Planetengötter andererseits im Judentum als die 7 Erzengel erscheinen. Für Planetengötter spricht auch die Zusammenstellung mit Sonne und Mond Jes. 24, 21 — 23, das doch wol vorbildlich für die Henochstelle ist. Vgl. vielleicht auch die *ἀστέρες πλανῆται* Juda 13.

2) Vgl. aus neuerer Zeit hierüber die Arbeiten von Wohlstein, Dämonenbeschwörungen aus nachtalmudischer Zeit 1894 (Sep. Abdr. aus ZA. VIII und IX) und Stübe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte 1895. Die gleichartigen specifisch mandäischen Schalen hat Pognon behandelt (Inscr. mandaïtes des coupes de Khouabir 1898. 99).

3) Vgl. auch Hen. 40, 7; Apoc. Joh. 12, 10 (*κατήγωρ*).

vom Satan als dem obersten Fürsten des widergöttlichen Geisterreichs. Dieser Zug in der Gestalt des Teufels, der in der späteren Zeit fast ausschliesslich in den Vordergrund tritt, geht vielmehr mit der grössten Wahrscheinlichkeit, wenn auch wieder vermittelt durch eine persische Zwischenstufe [1]), im letzten Grunde auf die Gestalt des Gegners des Lichtgottes im babylonischen Drachenkampfe und auf die diesem Kampfe voraufgegangene Spaltung in der Götterwelt zurück. S. dazu unten unter »Weltschöpfung«.

Nicht ganz klar ist, ob die Vorstellung vom Satanssturz im Judentum (vgl. Luk. 10, 18; Joh. 12, 31; Apoc. Joh. 12, 9) aus der Stelle Jes. 14, 12—15 (Sturz Helals) ihrem ganzen Umfange nach erst überhaupt entstanden ist, oder nur sekundär mit derselben kombinirt worden ist (diese Combination zeigt jedenfalls Vit. Ad. et. Ev. 12—17). Im letzteren Falle würde auch für diesen Satanssturz die babylonische Mythologie wol als letzte Quelle zu gelten haben, wie ja auch die Helal-Stelle selbst auf einen babylonischen Mythus zurückgehen wird.

Desgleichen wird die Vorstellung vom Engelfall, die in späteren Schriften eine so wichtige Stelle einnimmt, daselbst zwar an Gen. 6 angeknüpft, hat aber jedenfalls nicht ihren einzigen Ausgangspunkt an dieser Stelle, sondern geht aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls im letzten Grunde auf die babylonische Mythologie zurück. S. auch hierzu unten unter »Weltschöpfung«.

Für das Luftreich als Sitz des Satans (Test. Benj. 3; Eph. 2,2) könnte daran erinnert werden, dass auch im Babylonischen die bösen sieben Dämonen mehrfach als Windgeister erscheinen (oben S. 459). Ebenso sind unter den »gefallenen Engeln« im Buche Henoch (6, 7; 8. 69, 2) mehrere deutlich personificirte Luftgeister. Doch muss man sich andererseits davor hüten, die »gefallenen Engel« in der jüdischen Angelologie ohne Weiteres mit bösen Geistern in früheren Mythologien, etwa der babylonischen, zusammenzustellen, da häufig genug Göttergestalten, die in der früheren Religion als gute, grosse Götter galten, in der jüdischen Angelologie zu bösen Geistern degradirt worden sind. Beachte in dieser Hinsicht, dass z. B. Samsaveel (oben S. 370) und Sariel (oben S. 367), d. h. die Geister der Sonne und des Mondes, unter den gefallenen Engeln erscheinen. Vgl. auch vorhergehende Seite Anm. 1.

Der von Cheyne aufgestellte Zusammenhang des Namens Belial (Beliar) mit der babylonischen Unterweltsgöttin Belili [2]) ist äusserst unwahrscheinlich. Sachlich besteht allerdings insofern ein Zusammenhang zwischen Belial und babylonischen Vorstellungen, als *Βελίαλ* (*Βελίαρ*), was auch immer die ursprüngliche Bedeutung von בליעל sein mag, im späteren Judentum und im N. T. einfach als Synonym von Satan gebraucht wurde.

Auch für Azazel Lev. 16, 8. 10. 26, der im Buche Henoch (9, 6; 10, 4; 54, 5 und sonst) als ein Anführer der gefallenen Engel erscheint, ist aus dem Babylonischen nichts sicheres beizubringen [3]).

---

1) Die Gestalt Ahriman's, die ihrerseits wieder in wesentlichen Zügen von der babylonischen Mythologie beeinflusst sein wird.

2) S. die Litteratur über diese Frage im Artikel Belial § 2. 3 von Cheyne in Encycl. Bibl.

3) Vgl. übrigens Cheyne in ZatW. 15, S. 153 ff. und Enc. Bibl. s. v. Azazel über den möglicherweise erst sehr späten und nicht volkstümlichen, sondern gelehrter Speculation angehörigen Ursprung dieses Namens.

Fremde Gottheiten in der babylonischen Litteratur. [1])

Von den zahlreichen in den babylonisch-assyrischen Keilinschriften erwähnten fremden, nichtbabylonischen Göttern seien hier eine Anzahl erwähnt, die aus diesem oder jenem Grunde gerade für das Alte Testament von besonderem Interesse sind.

S. ausserdem bereits oben zu *'Anat* S. 353 f., *ilu* S. 354, *Ba'al*, *Ba'alat* S. 357, *Melqart* und *Ešmûn* ibid., *Dagôn* S. 358, *Adôn* S. 398, *Šarrabu* und *Birdu* S. 415, *Astarte* S. 434, *Ašera* S. 433, *'Attar* S. 434, *Ate* S. 435, *Bêtel* S. 437 f., *Hadad* S. 443.

Jahu (*Jahve*).

Der Name des israelitischen Nationalgottes erscheint zunächst mit Sicherheit in einigen der keilschriftlich erwähnten israelitischen und judaeischen Königsnamen, so in *Jaua* (geschr. *Ja-u-a*) [2]) = Jehu (oben S. 43 f. 258), *Jauḫazi* (geschr. *Ja-u-ḫa-zi*) [3]) = Aḫaz, eigentlich Joaḫaz (oben S. 266), *Ḫazaḳijau* (geschr. *Ḫa-za-ḳi-ja-u*, *Ḫa-za-ḳi-ja-a-u* und *Ḫa-za-ḳi-a-u*) [4]) = Hiskia. Ferner in einigen ausserisraelitischen Fürstennamen, so in *Azrijau* (geschr. *Az-ri-ja-a-u* und *Az-ri-a-[u]* und *[Iz-ri]-ja-a-u*, *Iz-ri-ja-u*) [5]), Fürst von Jaudi d. i. wol יאדי der Sendširli-Inschriften in Nordsyrien (oben S. 54. 262), in *Jaubi'di* (geschr. (*ilu*) *Ja-u-bi-'-di* mit Gottesdeterminativ vor *Jau*) [6]), König von Hamath (oben S. 66) [7]), mit der interessanten

1) Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass in diesem Abschnitte die in der keilschriftlichen Litteratur vorkommenden Eigennamen, für welche bis jetzt leider noch keinerlei auch nur einigermassen erschöpfende lexikalische Sammlungen vorliegen bezw. veröffentlicht sind, keineswegs vollständig verwertet sind, sondern nur, soweit dieselben mir gerade auf dem Wege lagen. Dankbar habe ich dabei die Indices bei Bezold, Catalogue Vol. V und bei Johns, Deeds Vol. III benutzt. Doch würde eine systematische Heranziehung der sämmtlichen Eigennamen, insbesondere der Brief- und Contraktlitteratur aus der älteren und späteren Zeit, gewiss im Einzelnen noch manche Vervollständigung bringen können. Auch müsste, was im Folgenden, da es zu weit geführt hätte, in der Regel nicht geschehen ist, in einer eingehenden Erörterung dieses Materials genau unterschieden werden, welcher Art die Träger der betreffenden Namen sind, ob es sich z. B. um babylonisch-assyrische Besitzer oder um fremde Händler, fremde Sklaven u. s. w. handelt.

2) Zweite Reihe der Aufschriften über den Reliefs des Obelisken Salmanassars II = KB. I S. 151; Annalenfragment Salmanassar's III R 5 Nr. 6 Z. 25 = KB. I S. 141 Anm. Beidemal als *apil Ḫumrî* (geschr. *Ḫu-um-ri-i*) »Sohn Omri's« bezeichnet.

3) Tigl. Pil. III Thontafelinschr. Rev. 11 (61) = KB. II S. 21, bezeichnet als (*mât*) *Jaudai* »Judäer«.

4) Sanh. II 71. III 11. 29 = KB. II S. 93. 95; Sanh. Const. 15 = KB. II S. 119, bezeichnet als (*mât*) *Jaudai* »Judäer«.

5) Tigl. Pil. III Ann. (ed. Rost) 104. 105. 111. 123. 131. Vgl. KB. II S. 25f.

6) Sargon, Prunkinschr. 33 = KB. II S. 57; Nimrudinschr. 8 = KB. II S. 37; Steleninschr. I 53 und wol auch K. 1349 Obv. 17, wo nur noch (*ilu*) als Anfang des Namens erhalten ist (vgl. oben S. 66 Anm. 5).

7) Der Versuch Jastrow's in ZA. X S. 222 ff., die Lesung (*ilu*) *Jau-bi'di*

Variante *Ilubi'di* (geschr. *I-lu-bi-'-di* und *I-lu-u-bi-'-di*) [1]), die zwei verschiedene Namen für dieselbe Person, wie Jôjaḳîm und Eljaḳîm, ergiebt.

Fraglich ist, ob der Gottesname Jahu auch am Schluss von Eigennamen erhalten ist, wie in *Padî* (geschr. *Pa-di-i*) [2]), König von Ekron, Sanh. II 70. III 7. 25 = KB. II S. 93 f., *Ṣidḳâ* (geschr. *Ṣi-id-ḳa-a*) [3]), König von Askalon, Sanh. II 58. 67 = KB. II S. 91 f., *Mitinti* (geschr. *Mi-ti-in-ti* und *Me-ti-in-ti*), König von Asdod, Sanh. II 51. III 24 = KB. II S. 91. 95, König von Askalon Tig. Pil. III Thontafelinschr. Rev. 11 (61) = KB. II S. 61; vergl. auch Annal. 235. 237; Asarh. Prisma B V 16 = KB. II S. 149; Assurb. Rm. 3 = KB. II S. 241, Z. 6.

Sicher liegt der Name Jahu, Jahve vor in einer Reihe offenbar jüdischer Namen in den Geschäftsurkunden aus Nippur aus der Zeit Artaxerxes I bei Hilprecht, Babyl. Exped. IX. Und zwar erscheint der Gottesname, wenn er das erste Glied des Namens bildet, daselbst als Jâḫû [4]), wenn er am Schlusse steht als -jâma, anscheinend für יָהוּ [5]). Die betreffenden Namen sind [6]): *Jâḫûlakim* (geschr. *(ilu) Ja-a-ḫu-u-la-ki-im*) = יהולכם*; *Jâḫûlunu* (geschr. *Ja-a-ḫu-lu-nu*) [7]) = יהולנו*; *Jâḫûnatanu* (geschr. *(ilu) Ja-ḫu-u-na-ta-nu*) = יהונתן; *Aḫijâma* (geschr. *Aḫi-ja-a-ma*) = אחיהו; *Gadaljâma* (geschr. *Ga-da-al-ja-a-ma*) = גדליהו; *Ḫananijâma* (geschr. *Ḫa-na-ni-ja-a-ma*) = חנניהו; *Jadiḫjâma* (geschr. *Ja-di-iḫ-ja-a-ma*) = ידיעיהו; *Igdaljâma* (geschr. *Ig-da-al-ja-a-ma*) = יגדליהו; *Padâma* (geschr. *Pa-da-a-ma*) = פדיהו;

---

zu Gunsten einer anderen, *Ilu-jaubi'di*, zu eliminiren, kommt abgesehen von anderem schon darum kaum in Betracht, weil *bi'di* oder *ba'di* (und nicht *ubi'di* oder *jaubi'di*) sich auch sonst mehrfach speciell in mesopotamischen oder syrischen Eigennamen, mit einem Gottesnamen an erster Stelle, als zweites Element findet. S. dazu bei Johns, Deeds III p. 251 Namen wie *Adad-bi'di*, *Šagil-bi'di*, *Mar-bi'di*, *A.U-ba'di* d. i. vielleicht (s. u. S. 468) *Bir-Dadda-ba'di*, ebenso *Atar-bi'di* bei Johns, Doomsday Book Glossar.

1) Sargon, Cyl. 25 = KB. II S. 43 (P 1 *I-lu-bi-'-di*, P 2 L 1 *I-lu-u-bi-'-di*); Ann. 23 (*I-lu-b*[*i-'-di*]).

2) Der Name kommt auch als mesopotamischer Personenname in Geschäftsurkunden aus der Zeit der Sargoniden vor, s. dazu Johns, Deeds III p. 238 und Doomsday Book p. 49.

3) *Ṣi-id-ḳa-a-a* als Name eines Zeugen auch bei Johns, Deeds Nr. 577; vgl. auch *Zi-id-ḳa* ibid. Nr. 324 Rand (= III R 48 Nr. 3) = KB. IV S. 117 f. Z. 30.

4) Mehrfach ausdrücklich mit dem Gottesdeterminativ geschrieben.

5) Ob dieses schliessende *-jâma* den Gottesnamen Jahve repräsentirt, ist nicht so sicher, als dies bei dem beginnenden *Jâḫû* der Fall ist.

6) S. Hilprecht a. a. O. p. 27 und die Indices p. 47 ff.

7) Vgl. hierzu vielleicht den Namen *A.A-lu-nu* eines Aramäer-Scheichs von Jatburi bei Sargon Ann. 281. S. dazu folgende Seite Anm. 7.

Pilijâma (geschr. *Pi-li-ja-a-ma*) = פליהו; *Tirijâma* (geschr. *Ti-ri-ja-a-ma*) = תיריא 1. Chron. 4, 16 (?) [1]).

Auch anderwärts und schon aus etwas früherer Zeit finden sich in den babylonischen Geschäftsurkunden vereinzelt solche Namen, so *Natanujâma* = נתניהו und *Gamarjâma* = גמריהו in Urkunden aus dem 10. Jahr des Darius. [2])

Weit unsicherer ist, ob in einem Namen, wie *Ga-di-ja-a* (vgl. *Ga-di-ja*, *Ga-di-a*, *Ga-di-'*, *Ga-da-a*, *Ga-da-'*) in Geschäftsurkunden aus der Sargonidenzeit (s. Johns, Deeds III p. 492 zu Nr. 275 und p. 465 zu Nr. 288) [3]) am Schlusse der Name Jahve enthalten ist, oder in *'I-ba-ḳa-me* oder *'A-ba-ḳa-me* derselben Urkunde das erste Element *'I-ba* einem יהו entspricht, so dass der ganze Name ein יהוקים darstellte, wie Johns a. a. O. III p. XVI im Anschluss an Jensen vermutet, der in KB. VI 1 S. 578 annimmt, dass *Abdi-ḫiba* von Jerusalem der Tell-Amarna-Briefe ein עבדיהו darstelle.

In der häufigen Gruppe *AN.A.A* in Eigennamen darf kaum, wie mehrfach geschieht [4]), ein Jahve entsprechender Gottesname vermutet werden [5]). Hier ist diese Frage besonders wichtig wegen der Lesung des edomitischen Königs *AN.A.A-ram-mu* (Var. *AN.A.A-ram-me*) bei Sanh. II 54 = KB. II S. 91, den man früher (*ilu*) *Malik-rammu* gelesen hat [6]). Am wahrscheinlichsten ist die Lesung (*ilu*) *Aja-rammu* [7]), und es mag sein, dass gerade in diesem edomitischen Namen, wie vielleicht auch in dem einen oder anderen aramäischen oder arabischen (vergl. die in Anm. 7 genannten Namen), der Name der

1) Vgl. Rost in OLZ. 1898, Sp. 356.

2) Auf diese Namen und ihre hebräische Entsprechung hat zuerst Pinches in Proc. Soc. Bibl. Arch. XV 14f. aufmerksam gemacht. Vielleicht ist übrigens doch auch bereits der Name *Bir-jamâ* bei Johns, Deeds Nr. 857, IV, 5 hierher zu stellen, und nicht als Variante von *Bir-ammâ* aufzufassen, wie Johns Vol. III p. 239 will.

3) Vgl. auch *E-ḫi-ja-a* Nr. 59, 4; *U-ri-ja-a* Nr. 59, 7; *Ilu-ka-ja-a* Nr. 288 Rev. 9 und den Frauennamen *Da-li-ja-a* Nr. 317.

4) Zuerst Pinches in PSBA. VIII p. 27.

5) Allerdings ist diese Gruppe gewiss auch kaum *Malik* zu lesen, wie noch vielfach geschieht. S. dazu unten unter *Milk*.

6) Vgl. dazu auch oben S. 232, wo Winckler noch *Malik-râmu* liest.

7) Der Name ist wahrscheinlich identisch mit dem Namen *A.A-ri-im-mu* (ohne Gottesdeterminativ) eines Aramäer-Scheichs von Jatburi bei Sargon Ann. 281; s. oben S. 22. Vgl. ebenda den Namen *A.A-lu-nu* (s. hierzu schon oben S. 466 Anm. 7), sowie *A.A-sammu* ibid. Z. 255. Vgl. ferner den Namen eines Arabers (*ilu*) *A.A-kamaru* IV R 47 No. 1, 15; sowie die zahlreichen mit *A.A* (ohne Gottesdeterminativ) beginnenden Namen, die bei Johns Deeds im Index an erster Stelle aufgeführt werden, und von denen einige, wie *A.A-ṭûri* (aus Nr. 186) und *A.A-amme* (aus Nr. 296) notorisch ausländisch sind; auch *A-i-sûri* ibid. Nr 99 und die Bemerkungen dazu von Johns III p. 166. Auch mit *Ja-* beginnende Namen, wie *Ja-uḫé* bei Johns Nr. 471, 9 kommen hier in Betracht. Es mag sein, dass in diesen Namen, namentlich soweit es sich dabei um nicht-babylonische Namen handelt, in der Tat mit Jahu, Jahve componirte Namen vorliegen. Weniger sicher ist dies wiederum bei einem Namen wie (*ilu*) *A.A-kalabu* aus der Zeit Hammurabi's (KB. IV S. 14 I 12), aus welchem Hommel, Altisr. Überl. S. 112 weitgehende Schlussfolgerungen für die Geschichte des Jahve-Namens zieht.

babylonischen Göttin *Aja* [1]) verwendet worden ist, um den ähnlich klingenden Gottesnamen Jahu wiederzugeben, so dass dieses *Aja-rammu* ein יהו־רם darstellen würde [2]).

Ebenso wenig sicher ist, ob, wie Hommel will [3]), der Name *Itakkama* mit den Varianten *Aitaggama*, *Etakkama* u. ä. [4]) in den Tell-Amarna-Briefen am Anfang eine Kurzform des Gottesnamens Jahve enthält. Dasselbe gilt von einigen weiteren mit *Ja* beginnenden Personennamen der Tell-Amarna-Briefe.

Auch *A.U* in zahlreichen Eigennamen der assyrischen Geschäftsurkunden kann nicht für eine Wiedergabe des Namens Jahu angesehen werden, sondern ist mit Jensen bei Johns, Deeds III p. 235 wahrscheinlich als Ideogramm für »Sohn« + »Adad« zu fassen, also wol *Ber-Dadda*, *Ber-Adad* = ברהדד zu lesen. Desgleichen ist die Gruppe *IA.U* in Eigennamen wie *BAB.IA.U* bei Johns, Deeds Nr. 176, 4 ihrer Lesung und Bedeutung nach mehrdeutig. Dagegen wird z. B. Nadbijâu (geschr. *Na-ad-bi-ja-a-u*) ibid. Nr. 234 (= III R 49 Nr. 1) = KB. IV S. 113 f. Nr. V Z. 29 (aus dem Jahre 709) allerdings ein נדביהו darstellen, zumal unmittelbar daneben ein *Pakaḫa* = פקח aufgeführt wird.

Ob endlich bereits in Namen in Geschäftsurkunden aus der Hammurabi-Zeit Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. der Jahve-Name vorliegt [5]), ist ebenfalls noch recht unsicher. Die betreffenden Namen *Ja-u-um-ilu, Ja-PI-ilu, Ja-ʾ-PI-ilu* könnten auch anders zu erklären sein, nämlich so, dass die übrigens ohne Gottesdeterminativ auftretenden Elemente *ja-u-um, ja-PI, ja-ʾ-PI* überhaupt keinen Gottesnamen enthielten, sondern ein Adjectiv bezw. ein Verbum darstellten [6]).

Über den Ursprung des Namens Jahu, Jahve ist natürlich aus dem Babylonischen, wo dieser Name nur als fremdländischer Gottesname vorkommt, nichts zu entnehmen. Ebensowenig ist die bis in die neueste Zeit hinein mehrfach versuchte Zusammenstellung des Namens Jahu, Jahve mit dem des babylonischen Gottes Ea (Ae)-*ʼΑος* oder der babylonischen Göttin Aja irgendwie stichhaltig.

---

1) S. oben S. 368.

2) Doch kommt auch eine Lesung *Il-a-a-ram-mu* in Betracht; vgl. dazu Johns, Doomsday Book, p. 15. Und endlich (Jensen) eine Lesung *Abu-ram-mu.*

3) Altisr. Überl. S. 220.

4) S. die Belegstellen in KB. V Glossar.

5) So nach dem Vorgang von Sayce und Hommel (in Expository Times IX p. 522. X p. 42. XI p. 270) besonders betont von Delitzsch, Babel und Bibel S. 46 f. S. auch bereits oben Winckler S. 66 Anm. 2.

6) Vor allem dürfen die aller Wahrscheinlichkeit nach doch ganz verschiedenen Personen zugehörigen Namen *Ja u-um-ilu* Bu. 88-5-12, 329 (Cun. Texts IV 27), und *Ja-ʾ-PI-ilu* Bu. 91-5-9, 314 (Cun. Texts VIII 20), sowie *Ja-PI-ilu* Bu. 91-5-9, 544 (Cun. Texts VIII 34) nicht ohne weiteres miteinander confundirt werden. Mag auch, was nicht unwahrscheinlich, in *ja-u-um* ein Gottesname und möglicher Weise wirklich der Name Jahu, Jahve vorliegen, so gilt dies darum nicht ohne Weiteres auch für die Gruppe *ja-PI, ja-ʾ-PI*, die hinsichtlich des letzten Zeichens ihrer Lesung nach mehrdeutig ist (*ja-ʾ-pi, ja-ʾ-we, ja-ʾ-wa, ja-ʾ-wi*, auch wohl *ja-ʾ-wu*, vielleicht auch *ja-ʾ-u*). Auf alle Fälle haben übrigens die genannten Namen als westsemitische zu gelten, nicht als einheimisch babylonische.

Milk.

Im babylonischen Pantheon hat ein Gott *Malik* keine irgendwie hervorragende Stelle; dagegen kommt *malik*, aber wol nicht in der Bedeutung als »Fürst«, sondern als »Berater«, mehrfach in babylonisch-assyrischen Eigennamen vor, z. B. *Nabû-malik* II R 64, 7e.

Die noch von Delitzsch, Handw. S. 413b, AL[4] Schrifttafel Nr. 324 festgehaltene Lesung (*ilu*) *Malik* der Gruppe *AN. A. A* beruht auf sehr schwachem Grunde. Als weiblicher Gottesname, Name der Geliebten des Gottes Šamaš, ist die Gruppe, wie Jensen vorgeschlagen hat[1]), vielmehr *Aja* zu lesen und so auch das *ša AN. A. A-u-ti-ša* II R 57, 32b als *ša ajûtiša* oder *ša ajakûtiša* (s. dazu oben S. 426); als Element in Eigennamen entweder z. T. ebenfalls *Aja*, falls es sich um die weibliche Gottheit handelt[2]), oder aber *il-a-a*[3]).

Daneben kommt nun allerdings an einigen wenigen Stellen ein Gott *Ma-lik* vor, nämlich II R 60, 20a + 19b als Lokalgott einer babylonischen (?) Stadt *Tar-ma-as*; III R 66, 9b in einem Zusammenhange, in dem auch sonst eine grosse Anzahl von sonst nicht oder nur vereinzelt vorkommenden Lokalgöttern und fremden Gottheiten aufgeführt werden; II R 7, 18e f add. = Cun. Texts XII 34, wo die Gleichung (*ilu*) *Ma-lik* = [*malku*] aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht einen bestimmten Gott im Auge hat, sondern einfach besagen will, dass *malku*, *malik* »Berater« auch als specielles Epitheton bei Göttern üblich ist. Ferner begegnet, wie es scheint, ein Gott *Malik* (geschr. *Ma-UR*) mehrfach bereits in Eigennamen auf dem Obelisk Maništusu's (s. die Liste der Personennamen bei Scheil, Textes élam.-sém. p. 41ff.).

Um so häufiger findet sich das Element *milki*[4]) in fremdländischen, speciell in westsemitischen Namen innerhalb der babylonisch-assyrischen Keilinschriften; in diesem Falle bedeutet das Element *milki* natürlich, entsprechend der Bedeutung von מלך im Westsemitischen, entweder König, oder es stellt, so namentlich in den speciell kanaanäischen Namen, direkt den Gottesnamen מלך dar, der natürlich im Grunde auf ein appellativisches מלך = König zurückgeht.

Solche Namen sind bereits mehrfach vertreten unter den palästinensischen Personennamen der Tell-Amarna-Briefe[5]), in

1) Vgl. oben S. 368, Anm. 2.

2) Bezw. um einen ausländischen Gottesnamen, der ähnlich wie Aja klang; s. oben S. 467 zu dem edomitischen Königsnamen *AN. A. A-ram-mu.*

3) S. hierzu Johns in OLZ. 1899 Sp. 316f. und Doomsday Book p. 15. 82; Deeds III p. 38. 53. Oder sollte statt *-il-a-a* vielleicht vielmehr *-an-a-a* zu lesen sein? Wenigstens in einem Namen wie *UD. VII* (*kan*)-*AN. A. A.* bei Johns, Deeds Nr. 360 Rev. 8 liegt die letztere Lesung näher.

4) An und für sich könnte man auch *melki* lesen statt *milki*, da das Zeichen *IŠ* sowol den Lautwert *mil* als *mel* hat. Die Schreibung *Mi-il-ki-li* in dem Tell-Amarna-Brief Nr. 186, 6 besagt bei der eigentümlichen Schreibart gerade dieser Texte nicht allzuviel. Vgl. auch noch unten S. 471 Anm. 2 und ebenda Anm. 5.

5) Vgl. das Eigennamen-Verzeichnis von Winckler in KB. V und dazu Knudtzon in BA. IV S. 109ff.

denen das Element *milki* teils phonetisch *mil-ki* geschrieben wird, teils mit dem Ideogramm für König, das im Assyrischen *šarru*, in diesen kanaanäischen Eigennamen aber sicher durchweg *milki* zu lesen ist[1]). So *Abi-milki* = אב(י)מלך von Tyrus Nr. 149—156; *Abdi-milki* = עבד(י)מלך von Šašime 252, sowie ein anderer *Abdi-milki* 77, 37; *Il(i)-milki* = אל(י)מלך[2]) 151, 45, sowie ein anderer Träger dieses Namen (s. oben S. 201 f.), der 102, 36 ganz phonetisch *I-li-mil-ku* geschrieben wird, während an anderen Stellen offenbar die gleiche Persönlichkeit mit dem Namen *Milk-ili* = מלכ(י)אל erscheint, in welchem die beiden Namensbestandteile in der umgekehrten Reihenfolge auftreten; *Ja-milki* (??) 70, 13; *Milk-uru* = מלכ(י)אור, Melchior 61, 53; 69, 85; 53, 43[3]).

Weiter finden sich solche Namen mit *milk* unter den Namen vor allem phönicischer Könige und Prinzen in den assyrischen Königsinschriften, so *Abi-milki* = אב(י)מלך und *Aḫi-milki* = אח(י)מלך, Königssöhne von Arvad, Assurb. Rm. Col. II 84. 92 = KB. II S. 173; *Aḫi-milki*, König von Asdod, Asarh. Cyl. B V 18 = KB. II S. 149; Assurb. Rm. 3 = KB. II S. 241 Z. 12; *Uru-milki* = אורמלך (?), König von Gebal, Sanh. II 50 = KB. II S. 91; *Milki-ašapa* = מלכישף Asarh. Cyl. B V 17 = KB. II S. 149; Assurb. Rm. 3 = KB. II S. 241 Z. 8.

Ziemlich zahlreich sind nun auch in assyrischen Geschäftsurkunden aus der Sargonidenzeit solche Namen mit dem Element *milki*. Bei manchen lässt schon der Zusammenhang, wie auch die sonstigen Elemente der Namensform, unzweideutig darauf schliessen, dass es sich nicht um einen einheimisch babylonischen, sondern vielmehr um einen aramäischen, oder auch kanaanäischen Namen handelt. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind überhaupt sämmtliche Namen, in denen sich dieses Element *milki* findet, als westsemitisch in Anspruch zu nehmen. Solche Namen sind bei Johns, Doomsday Book (s. das Glossar p. 73 ff.): *Al-Našḫu-milki*, *Al-Si'-milki*, *Ilu-*

---

1) Erwiesen wird dies speciell noch dadurch, dass mehrfach in dem Namen derselben Person teils dieses Ideogramm für »König«, teils die phonetische Schreibung *mil-ki* etc. vorkommt, so z. B. bei *Abimilki* von Tyrus Nr. 153. 156 gegenüber den übrigen Briefen desselben Absenders.

2) Der Name als *'lmrk* (*'lmlk*) auch in einer ägyptischen Liste syrischer Sklaven aus der 18. Dynastie. S. Steindorff in Ztschr. f. ägypt. Spr. Bd. 38 S. 17 f.

3) S. zur letzteren Stelle, an der der Name *Mil-kur* geschrieben ist, Knudtzon in BA. IV S. 113.

milki; bei Johns, Deeds[1]): *Abdi-Milki*[2]) Nr. 1040, 5; *Adad-milki* Nr. 86 Rev. 13; *Aḫi-milki* Nr. 175, 5; wahrscheinlich *Al-Našuḫ-milki* Nr. 6 Ende; *Bêl-ili-milki*[3]) Nr. 237 Rev. 9; *Dagana-milki* Nr. 212 Rev. 13; *Dagan-milki* Nr. 234, 1. 8. 14 = KB. IV S. 113 Nr. V; *Ḫûru-m[ilki?]* Nr. 763, 9; *Milkai* Nr. 19, 18; Nr. 20, 16 = KB. IV S. 119f. Nr. VII. VIII; *Milkî*[4]) Nr. 245 Rev. 9; Nr. 300 Rev. 9; *Milkaja* (oder *Milka-Ja?*) Nr. 113 Rev. 2; *Milkija* Nr. 59, 1. 14; *Milkiaja* (oder *Milki-Aja?*) Nr. 167 Rev. 2; *Milki-ilu* App. I, VIII 11 = II R 63, 13; *Meliki-ilu*[5]) Nr. 877, 11; *Milki-Ištar*[6]) Nr. 218 Rev. 8; *Milki-Aššur* Nr. 7 Rev. 2; *Milki-ba* [ ] Nr. 453, 4; *Milki-erba* App. I, X 35 = II R 63, 35; *Milki-mudammiḳ* ibid. 36; *Milki-idri* Nr. 470, 7; 507 Rev. 3; *Milki-ûri* Nr. 234, 4 = KB. IV S. 113 Nr. V; *Milki-larim* App. 2, XI 12; *Milki-nûri* Nr. 287. 316. 452. 472. 494. 627. 741, 36. 890; *Milki-râmu* Nr. 56, 3.

Auch sonst kommen dergleichen Namen mit *Milki* aus dieser Zeit vor, so auch unter den Namen von Eponymen: *Ilu-milki* Epon. 886 und *Milki-râmu* Epon. 654 (?).

In den Geschäftsurkunden aus Nippur aus der Zeit Artaxerxes' I erscheint vielleicht *Milki* in der Form *Milḫi*, woraus geschlossen werden dürfte, dass zu dieser Zeit bereits die Spirirung der Verschlusslaute eingetreten war. S. die Namen *Milḫi-tarîbi* und *Nûḫi-Milḫi*[7]).

Wol nicht das Substantiv *Milk* »König«, sondern wahrscheinlich die Perfekt-Form des Verbums מלך[8]) enthält der Name des edomitischen Königs *Kauš-malaka*[9]) bei Tigl. Pil. III Thoninschr. 61 = KB. II S. 21; ferner *Il-mala[ki]* Johns, Deeds Nr. 378 = CIS. II 1 Nr. 28, aram. durch אלמלך

1) S. den Index in Vol. III p. 547 ff. und vgl. Johns ibid. III p. 82. 185f.

2) So nach Bezold, Catalogue I p. 192, während Johns wol sicher falsch *Ab-di-ra-ki* bietet. Vgl. auch den Namen *Abdu-milik* mit der für die Lesung des *i*-Lautes wichtigen Schreibung *Ab-du-mi-lik* in dem unten S. 472 Anm. 3 genannten Texte.

3) Oder vielleicht besser *Bêl-(ilu)Milki*, so dass *Milki* hier direkt Gottesname wäre.

4) Ein ähnlicher Name, *Mrky* מלכי, auch in ägyptischer Wiedergabe auf einem Ostrakon aus der 19. Dynastie. S. Spiegelberg in ZA. XIII S. 51, dazu aber auch W. Max Müller in OLZ. 1898, Sp. 366.

5) Dieser, von Johns im Index übrigens nicht notirte, Name spricht durch seine Schreibung *Me-li-ki-ilu* seinerseits für die Lesung *Melki* statt *Milki*; s. oben S. 469, Anm. 4.

6) Oder besser *Milki-Atar* zu lesen, mit Atar als männlicher Gottheit? Nahe liegt es auch, anzunehmen, dass das Original statt Ištar vielmehr das sehr ähnliche Zeichen für *ja* bietet.

7) Hier ist *Milḫi* beidemal mit dem Gottesdeterminativ versehen.

8) Falls nicht das Wort מאלך vorliegt.

9) Derselbe Name findet sich als Κοσμάλαχος auf einer griechischen Inschrift aus Memphis in Rev. arch. 1870 I p. 115.

wiedergegeben[1]); desgleichen vielleicht der oben S. 357 erwähnte Gottesname *Ba'al-malagê*[2]). — Desgleichen ist der Name eines der Königssöhne von Arvad, *Ba-'-al-ma-lu-ku*, Assurb. II 92 = KB. II S. 173 vielleicht als *Ba'al-malûku* = בעלמלוך zu verstehen, mit einer Adjektivbildung ***malûk*** (oder ***mallûk***) des Stammes מלך; vgl. das hebr. N. pr. מַלּוּךְ.

Der Name des Königs von Sidon *Abdi-milkutti* (s. oben S. 88) (geschr. *Ab-di-mi-il-ku-ut-ti* und *Ab-di-mil-ku-ut-ti* Asarh. I 15. 41. 51 = KB. II S. 125 f., *Ab-di-mil-ku-u-te* ZA. II hinter S. 374 Taf. II; vgl. Winckler, Altor. Forsch. I S. 527) entspricht, trotz des mehrfach in phönicischen Inschriften vorkommenden Namens עבד־מלכת, möglicher Weise eher einem Namen עבד־מלקרת als einem עבד־מלכת. Doch vgl. sowol zu Abdimilkutti wie zu Ba'almaluku auch die Auffassung von Hoffmann, Phönik. Inschr. S. 6.

Kemôš.

Der Name des Nationalgottes der Moabiter, Kemôš, findet sich in den Keilinschriften in dem Eigennamen des moabitischen Königs *Kamûsu-nadbi* (geschr. *Kam-mu-su-na-ad-bi*) = כמשנדב Sanh. II 53 = KB. II S. 91. Ob in einem weiteren Namen eines Königs von Moab, *Ka-[ma?]-as-ḫal-ta-a*, der Assurb. Cyl. B VIII 37 (= Assurb. Sm. p. 288) genannt wird, ebenfalls der Name des Kemôš vorliegt, ist einstweilen nicht auszumachen, da die Stelle auf dem Original beschädigt zu sein scheint. Ferner begegnet der Name noch in dem Namen *Kamûšu-šar-uṣur* (geschr. (*ilu*) *Ka-mu-šu-šar-uṣur*)[3]), der wiederholt auf einer Geschäftsurkunde aus dem 6. Jahr des Kambyses genannt wird[4]).

Ḳôš.

Der wol auch in den hebr. N. pr קושיהו und ברקוס[5]) wie in

---

1) In *IM . AN-ma-la-ka* bei Johns Nr. 534 liegt wol ein Versehen von Johns oder bereits vom assyrischen Tafelschreiber vor für *AN. IM-ma-la-ka* = *Adad-malaka*.

2) Wenn mit Hoffmann in Ztschr. f. Ass. XI S. 246 f. בעלבך wirklich aus בעלמלך entstanden ist, so wäre unter diesem neben dem *Ba'l-sameme* und *Ba'l-ṣapunu* erwähnten *Ba'l-malagê* eventuell der Stadtgott von Heliopolis-Baalbek (= Tunip? s. Halévy in Rev. Sém. I p. 381 ff., Winckler in Mitt. VAG. 1896 S. 206 f. Gesch. Isr. II S. 72 f.) zu verstehen. Zu erwägen ist, ob der Name eines als Zeugen fungirenden Händlers *BAL. ḪU-še-zib* bei Johns, Deeds Nr. 276 Rev. 9 nicht als *Balbak-šêzib* aufzufassen ist. Johns selbst spricht sich, so weit ich sehe, über diesen Namen nicht aus.

3) Die an und für sich auch mögliche Lesung *Ilu-ka-šum-šu-šar-uṣur* ist doch wol kaum zulässig. Für die Lesung (*ilu*)*Ka-mu-šu* sprechen auch die anderen westsemitischen Namen auf dieser Tafel, wie *Abdumilik*, *Abduḫmunu*. Vgl. zu letzterem, offenbar mit עבד־חמן (s. Lidzbarski, Handb. S. 333) identischen, Namen auch noch den Namen *Abdi-ḫimunu* bei Johns, Deeds Nr 425, Obv. 15.

4) Tafel aus der Collection de Clercq, veröffentl. von Oppert in Revue archéol. 1866, p. 166—172 (vgl. dens. in Doc. jur. p. 269 ff.).

5) Damit ist vielleicht identisch der Name ברקס auf der südarabischen Inschrift Euting 861 aus el-Öla. S. dazu Hilprecht, Babyl. Exped. IX p. 27 Anm. 1. Zu dem keilschriftlichen Namen *Barkûsu* s. folgende Seite.

dem nabatäischen קסנתן vorliegende Gottesname Ḳôš[1]), der als der eigentliche Nationalgott der Edomiter zu gelten haben wird, findet sich keilschriftlich in dem edomitischen Königsnamen *Ḳauš-malaka* (geschr. *Ḳa-uš-ma-la-ka*) bei Tigl. Pil. III Thoninschr. 61 = KB. II S. 21[2]), wie in dem ferneren edomitischen Königsnamen *Ḳauš-gabri* (geschr. *Ḳa-uš-gab-ri*)[3]) Asarh. Cyl. B V 14 = KB. II S. 149; Assurb. Rm. 3 = KB. II S. 239, Z. 3.

Weiter findet sich der Gottesname Ḳôš in dem N. pr. *Ḳûsu-jada'* (geschr. *Ḳu-u-su-ja-da-'*) Strassm. Darius Nr. 103[4]), sowie in dem N. pr. *Ḳûsu-jâḫabi* (geschr. (*ilu*) *Ḳu-su*[5])*-ja-a-ḫa-bi*) = קוסיהב in den Geschäftsurkunden aus Nippur aus der Zeit Artaxerxes' I bei Hilprecht, Bab. Exped. IX (s. ibid. p. 27. 69. 77), wie auch vielleicht in *Ku-us*[6])*-da-na-a'* (s. ibid. p. 62. 77). Ferner findet sich nach Strassmaier, Alphab. Verz. Nr. 1065 auf der Pariser Tafel MNB 1129, 9 der Name *Barḳûsu* (geschr. *Ba-ar-ḳu-su*), der mit Delitzsch, Proleg. S. 212 mit hebr. *Barḳôs* identisch sein wird.

Ob etwa auch der Name des Königs von Ekron *I-ka-u-su* Asarh. Cyl. B V 17 = KB. II S. 149; Assurb. Rm 3 = KB. II S. 241, Z. 7 hierher gehört, ist um so weniger sicher, als für diesen Namen auch die Lesung *I-ka-sam-su* oder *I-ka-šam-su* an und für sich möglich ist. Ähnliches gilt von dem Namen *Ka-u-su* bei Johns, Deeds Nr. 427, 7 (III R 48 Nr. 4) = KB. IV S. 115f. II 7. Übrigens ist vielleicht mit W. M. Müller, Asien u. Europa S. 389 *Ikausu* mit אכיש zusammenzustellen.

Sedeḳ.

Zu dieser durch *Συδυκ* bei Sanchunjathon (s. oben S. 224 Anm. 1 und S. 370), wie durch *Malkî-ṣedeḳ* Gen. 14, 18 (Ps. 110, 4)[7]), *Adôni-ṣedeḳ* Jos. 10, 1. 3, *Ṣidḳija, Ṣidḳijahû,* ferner durch כמש־צרק, צרק־רמן, צרק־מלך auf aramäischen und phönicischen Inschriften[8])

1) S. hierzu Peiser in ZatW. 17 (1897), S. 348f. Vgl. auch die Zusammenstellung des Materials über den Gott Ḳôš bei Smith-Stübe, Relig. d. Sem. S. 31, sowie Wellhausen, Arab. Heident.² S. 77, Nöldeke in ZDMG. 41, S. 714, Baethgen, Beitr. S. 11. Nach Rost in OLZ. 1898, Sp. 356 ginge auch der Name der Mutter von Darius II, *Kosmartidene,* bei Ktesias, Pers. 44, die daselbst ausdrücklich als Babylonierin bezeichnet wird, auf ein babyl. Ḳûs-marti-iddin = »Ḳûs hat eine Tochter gegeben« zurück.

2) S. dazu auch bereits oben S. 471 Ende.

3) Nach einer Vermutung Schrader's in der 2. Aufl. dieses Werkes S. 613 liegt der gleiche Name vielleicht auch in *Κοστοβαρος* bei Josephus, Ant. 15, 7, 9 vor, vorausgesetzt, dass letzeres aus *Κοσγοβαρος* verderbt wäre.

4) S. hierzu Peiser a. a. O.

5) Also mit Gottesdeterminativ!

6) Hier ohne Gottesdeterminativ, und mit *ku,* nicht *ḳu,* geschrieben.

7) Vgl. Winckler oben S. 224, wie auch schon Jensen in KB. VI 1 S. 539.

8) Die Belege s. bei Lidzbarski, Handbuch im Glossar. — Zu צרק als erstem

an die Hand gegebenen Gottesbezeichnung, die teilweise wenigstens geradezu bereits die Stelle eines Gottesnamens einzunehmen scheint, ist aus der Keilschriftlitteratur ausser dem bereits oben S. 466 zu *Sidḳija—Ṣidḳâ* Bemerkten noch aufmerksam zu machen auf das N. pr. *Rab-ṣidḳi* [1]) (geschr. *Rab-zi-id-ki*) in dem Tell-Amarna-Brief Nr. 125, 37; ferner auf *Ṣidḳi-ilu* (geschr. *Ṣi-id-ḳi-ilu*) [2]) als Name des Eponymen von 764; *Zubi-ṣidḳi* (geschr. *Zu-bi-ṣi-id-ḳi*) Johns, Deeds Nr. 6 Rev. 3.

Šalem.

Über eine für das Westsemitische anzunehmende Gottesbezeichnung שלם oder שלמן, die in bestimmten Fällen geradezu als Gottesname auftritt, hat bereits Winckler oben S. 224 gehandelt [3]) und auch bereits hervorgehoben, dass auch der Gottesname *Šulmân*, wie er in dem assyrischen Königsnamen *Šulmân-ašaridu* (hebr. שלמנאסר) vorliegt, mit diesem kanaanäischen Gottesnamen שלם, שלמן zusammenzustellen ist [4]). Hier mag nun noch darauf hingewiesen werden, dass dieser assyrische Šulmân wahrscheinlich eine Bezeichnung des Gottes Ninib darstellt [5]). Hierfür spricht u. a., dass nach II R 57, 46f. cd *DI.*[6]) *MEŠ*, d. i. wol kaum etwas anderes als *Šalmâti* oder *Salmâti* [7]), ein Name des Gottes Ninib in Elam [8]) (?) ist.

Neben einfachem *Š(S)ulmânu* findet sich auch ein *Š(S)ulmânu-HA* d. i.

Element in südarabischen zusammengesetzten Personennamen wie צדקאל u. a. s. Hommel, Südarab. Chrest. S. 132 und Aufs. u. Abh. S. 144.

1) So zu lesen nach Knudtzon in Beitr. z. Assyr. IV S. 114 statt *Ben-ṣidḳi*.

2) Es sei besonders daran erinnert, dass der Stamm צדק im Assyrischen sonst nicht heimisch ist, es sich hier also jedenfalls um einen ursprünglich westsemitischen Namen handelt, wie solche gerade bei den assyrischen Eponymen mehrfach vertreten sind (s. z. B. oben S. 471 zu *Ilu-milki* und *Milki-râmu*).

3) Vgl. auch Hoffmann in Ztschr. f. Assyr. XI S. 246.

4) Doch sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass in dem assyrischen Königsnamen statt *Šulmân* (vom Stamm שלם) auch die Lesung *Sulmân* (vom Stamm סלם) in Betracht kommen kann, ja dass diese letztere Lesung *Sulmân* zur hebr. Wiedergabe des Namens mit שׂ eigentlich besser passt, als *Šulmân*.

5) Winckler möchte oben a. a. O. dagegen eher eine Nebo-Gestalt in diesem Gotte erblicken.

6) So, nicht *ŠI*, bietet das Original, nach Delitzsch, Kossäer S. 42 und Jensen in WZKM. VI S. 5.

7) Vgl. hierzu Winckler oben S. 195 und 236 zu dem anscheinenden Gottesnamen *Šalmajâti* in dem Tell-Amarna-Briefe Nr. 152.

8) Das betreffende Elam bedeutende Zeichen ist jetzt auf dem Originale nicht mehr erhalten. Es wäre daher mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ursprünglich nicht in Elam (*NIM*), sondern im Westlande (*MAR*) dastand. Freilich scheint gerade in den elamitischen Inschriften ein Gott *Ši-ul-man* vorzukommen; s. Jensen in WZKM. VI S. 67 f.

doch wol *Š(S)ulmânu-nûnu* d. h. *Š(S)ulmân* der Fisch III R 66. Rev. 40 und zwar hier als specieller Stadtgott von *TE. DI* d. i. vielleicht *Temên-salîmi.* Der gleiche Gott kommt auch vor in dem Namen *Šulmânu-nûnu-šar-ilâni* [1]) Assurn. I 78 = KB. I S. 65 eines Fürsten aus der Gegend des Ḫabur und ebenso auf einem wol aus Arban stammenden Siegel [2]). Trotz dieses Zusatzes *nûnu* »Fisch« zu *Šulmân* möchte ich daraus aber nicht, wie schon mehrfach geschehen, einen Zusammenhang desselben mit Ea-Oannes folgern.

Auch in der Form *Šalim* findet sich vielleicht dieser Gottesname in Eigennamen, so in *Ša-lim-ukîn* (falls so zu lesen) bei Johns, Deeds Nr. 361 Obv. 8. *Š(S)ulmânu* auch in dem Namen *Š(S)ulmânu-imme* ibid. Nr. 284.

Zu erinnern ist hier auch noch an *Salamânu* (geschr. *Sa-la-ma-nu*) als Name eines Königs von Moab bei Tigl. Pil. III Thoninschr. 60 = KB. II S. 21 [3]). Auch der Name der Salamier (s. oben Winckler S. 151 f.) könnte mit dem Gottesnamen שלם zusammenhängen. Endlich könnte auch der Name Jerusalems (*Urusalim* in den Tell-Amarna-Briefen) mit diesem Gottesnamen zusammengesetzt sein [4]).

Ṣalm.

Ṣalm צלם ist bekanntlich namentlich aus den starken assyrischen Einfluss aufweisenden Teima-Inschriften als Gottesname belegt [5]). Ob dieser Gottesname auf ein צלם = »Bild« [6]) oder ein צלם = »der Dunkle« zurückgeht, ist zunächst nicht zu entscheiden. Von Seiten des Assyrischen ist daran zu erinnern, dass *Ṣalmu* als Name des Kêwân (Saturn) vorkommt [7]), und zwar mit Ideogrammen geschrieben, die diese Bezeichnung unzweideutig als »der dunkle

1) So ist hier sicher statt *Šulmânu-ḫaman-ilâni* zu lesen. Ebenso wird bei Johns, Deeds App. Nr. 3, XI 21 zu lesen bezw. zu ergänzen sein, trotz Johns, ibid. Vol. III p. XV.

2) S. zu letzterem, wie zu *Šulmânu-nûnu* an der Stelle III R 66, 40, Sayce, Hibbert Lectures p. 58.

3) Der gleiche Name auch bei einem mehrfach vorkommenden Briefschreiber; s. die Stellen bei Bezold, Catalogue V p. 2176.

4) Und zwar könnte hier direkt der S. 474 Anm. 7 genannte Gottes(?)name *Šalmajâti*, der auch *Sulmajâti* gelesen werden könnte, in Betracht kommen. Zu Ninib in enger Verbindung mit Jerusalem in den Tell-Amarna-Briefen s. oben S. 411. Falls gegen die daselbst vertretene Ansicht die Ortsbezeichnung *Bît-Ninib* sich doch auf Jerusalem selbst beziehen sollte, so würde dies natürlich noch besonders zu Gunsten der Gleichsetzung von Ninib mit Šalem sprechen.

5) S. für das sonstige Vorkommen einer *Ṣalm*-Gottheit im Semitischen Baethgen, Beiträge S. 57. 80 f. und Hoffmann in ZA. XI S. 244 f. zu Salambo.

6) Mit Schwally bei Gesenius-Buhl [13] s. v. צלם ist צלם »Bild« gewiss nur im Babylonischen (*ṣalmu*) heimisch und in den übrigen semitischen Dialekten durchweg von da erst entlehnt. Somit kann der Stamm von צלם »Bild« auch vom lautgesetzlichen Gesichtspunkt aus sehr wol der Stamm צלם »dunkel sein« (assyr. *ṣalmu* schwarz, hebr. צלמות Finsternis, arab. ظلم finster sein) sein und צלם *ṣalmu* ursprünglich das »Schattenbild« bedeuten, wie z. B. syr. טללא »Schatten« auch in der Bedeutung »Schattenbild« gebraucht wird.

7) II R 49, Nr. 3, 42.

(Planet)«, nicht etwa als »das Bild« zu fassen nötigen. Ebenso wird die (untergehende?) Sonne (Šamaš) mit dem gleichen Ideogramm als *Ṣalam* (*Ṣalmu*) bezeichnet [1]; unmittelbar dahinter [2] aber auch mit einem Ideogramm, das unzweifelhaft nur *Ṣalmu* = »Bild« bedeuten kann. Auch sonst finden sich Stellen in der Keilschriftlitteratur, an denen *ṣalmu* »Bild« [3] auf dem Punkte zu stehen scheint, direkt als Gottesname gebraucht zu werden [4].

Aus dem A. T. kommt hier besonders die Vorstellung von dem »Bilde (צלם) Gottes« Gen. 1, 26 f.; 9, 6 in Betracht [5]. Ferner möglicherweise doch die vielbesprochene Stelle Amos 5, 26, wo das צלמיכם hinter Kêwân möglicherweise doch nicht einfach späte Glosse ist (Wellhausen), sondern vielleicht doch auf eine doppelte Gottesbezeichnung Kêwân-Ṣalm zurückgeht [6].

Sonst kommen für eine Ṣalm-Gottheit aus dem Babylonisch-Assyrischen noch Eigennamen in den assyrischen Geschäftsurkunden aus der Sargoniden-Zeit in Betracht, wie *Ṣalmu-aḫê, Ṣalmu-šar-iḳbi* (auch als Name eines Eponymen), bei denen das Element *Ṣalmu* teils phonetisch *Ṣal-mu*, teils ideographisch [7] und zwar im letzteren Falle teils mit Gottesdeterminativ, teils ohne dasselbe geschrieben wird [8]. — Ferner vielleicht der Name eines Babyloniers *Ṣalmu* in den Tell-Amarna-Briefen KB. V Nr. 9, Rev. 5 f.; Nr. 10, Rev.

---

1) III R 69, Nr. 5, 66. S. hiezu Jensen in ZA. I S. 390 f. und Kosmol. S. 115, auch hinsichtlich der engen Verknüpfung von Sonne und Saturn bei den Babyloniern und bei Diodor.

2) III R 69, Nr. 5, 67 und ebenso II R 48, 49 a. Auch in III R 66 wird wiederholt ein Gott *Ṣalmu* aufgeführt, sowol geschrieben mit dem Ideogr. für *ṣalmu* »Bild« als auch phonetisch (*ilu*) *Ṣal-mu*.

3) *ṣalmu* ist im Babylonischen der technische Ausdruck für die Götterstatue oder jedes auch kleinere Götterbild.

4) S. namentlich K. 2401 Col. II 26 (Beitr. z. Assyr. II 628) und dazu die Bemerkungen von Strong ibid. S. 631. Vgl. auch Jensen, Kosmol. S. 65 über die Bezeichnung der »Zwillinge« als »die beiden Bilder« (צלמיא) im Syrischen und Mandäischen und vielleicht eine ähnliche Bezeichnung im Babylonischen. Dagegen scheint in der neuen palmyrenischen Inschrift Nr. 7 bei Sobernheim in Beitr. z. Assyr. IV S. 212 statt אלהיא טביא צלמיא hinter den beiden Götternamen Arṣû und Azîzû, das man in diesem Falle mit Winckler in Or. Lit. Ztg. 1901 Sp. 357 als »Zwillingsgötter« fassen könnte, nach Lidzbarski, Ephemeris I S. 201 vielmehr אלהיא טביא וסכריא gelesen werden zu müssen.

5) S. über diese von P aus älterer Vorlage entnommene Vorstellung Gunkel, Genesis [1] S. 102 f.

6) S. hierzu bereits Jensen in Ztschr. f. Assyr. I S. 391; auch Baethgen, Beiträge S. 239.

7) Und zwar mit dem Zeichen *NU* und einmal auch *ALAM* d. i. den beiden Ideogrammen für *ṣalmu* = Bild, nicht etwa für *ṣalmu* = der Finstere.

8) S. die einzelnen Belegstellen für diese Namen und ihre Schreibungen bei Johns, Deeds III p. 84 und 277.

27. 34, sowie vielleicht der phönicische Ortsname *Buru-zilim* (das ein *Buru-ṣilim* darstellen könnte) ibid. Nr. 71. 64. 67.

Ṣûr.

Zu צור »Fels« als Gottesbezeichnung im Biblischen [1]), wie wol auch in dem Eigennamen ברצר der Sendširli-Inschriften, sind aus den assyrischen Geschäftsurkunden der Sargonidenzeit die offenbar aramäischen Personennamen zu nennen wie *Ṭûrî* Johns, Deeds Nr. 173 Rev. 4; *Ṭûri-baltu* Nr. 54 Rev. 1; *Ai-ṭûri* Nr. 186 Obv. 3; *Adûni-ṭû*[*ri*] Nr. 240 Obv. 5; *Si'-ṭûri* Nr. 5 Rev. 4 (= III R 47 Nr. 10) = KB. IV S. 110 III 13; *Ṭûri*-[ ] Nr. 642 Ende (= III R 49 Nr. 2),

Ḳadm.

Im Hinblick auf den hebr. Namen *Ḳadmîel* sei hier erwähnt, dass auf der Göttertafel K. 2100, Rev. 9 (Proc. Soc. Bibl. Arch. XI hinter p. 174) *ḳadmu* als Synonym von *ilu* »Gott« aufgeführt wird.

Naḫar.

Dass dem alttestamentlichen Namen *Naḫôr* ein Gottesname zu Grunde liege, hat Jensen in Zeitschr. f. Assyr. XI S. 300 vermutet auf Grund des syrischen Namens עבדנחד in der Doctrine of Addai, unter der Annahme, dass dieser aus עבדנחר verderbt sei. Ein Gottesname *Ναχαρ* findet sich nun tatsächlich in einer griechischen Fluchtafel aus Karthago [2]), die auch sonst gerade mancherlei semitische [3]) und speciell auch aramäische [4]) Götternamen enthält [5]).

Von keilschriftlicher Seite gehören hierher nun vielleicht einige offenbar speciell mesopotamische Eigennamen [6]), nämlich *Na-ḫa-ra-a-u*

1) Vgl. hierzu Wiegand in ZatW. 10 S. 85 ff.; Hommel, Altisr. Überl. S. 319 f. (woselbst auch über südarabische Parallelen); Winckler, Gesch. Isr. II S. 229 und in ZDMG. 54 S. 418; Gunkel, Genesis[1] S. 290.

2) Die Stelle lautet Z. 32 f.: *ὁρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν παντὸς [βυ]θοῦ κυριεύοντα Ναχαρ.*

3) Darunter auch wieder die babylonische Ereškigal, hier als *Ἐρεσχειγαλ* in Z. 42 erwähnt, und zwar ist hier von *ἡ ἵπ[πος] τῆς ἀκ[τιῶφι] Ἐρεσχειγαλ* die Rede; s. dazu unten bei den babyl. »Jenseitsvorstellungen«.

4) So *Μαρμαραωθ* in Z. 17 »Herr der Herren«, vgl. Brockelmann in Jahrb. d. Ver. f. Alterfr. im Rheinl. 1899 Nr. 104 S. 193 über *Μαρμαριωθ* in dem von Dieterich herausgegebenen Leydener Papyrus.

5) S. die Inschrift bei Wünsch, Neue Fluchtafeln im Rhein. Mus. N. F. LV S. 248 ff.

6) Vgl. zu diesen Namen Johns, Deeds III p. 127.

Johns, Deeds Nr. 266 Rev. 4 = KB. IV S. 130 IX Z. 14, *Na-ḫa-ra-u* ibid. Nr. 335 = KB. IV S. 118 VI Z. 4, *Na-ḫi-ri-i* ibid. Nr. 404, *Na-ḫi-ri* ibid. Nr. 79. Ferner der Ortsname *Til-Naḫiri* ibid. Nr. 420, 3; Nr. 421, 5.

Aram.

Nur sehr mit Vorbehalt mag hier die Frage aufgeworfen werden, ob nicht für den Volksnamen Aram ebenfalls ein alter Gottesname in Betracht kommt. Eine Spur eines solchen könnte in dem eigentümlichen Personennamen *(ilu) A-ra-miš-šar-ilâni* »der Gott *A-ra-miš* ist der König der Götter« K. 11 (s. Beitr. zur Assyr. II S. 24), Z. 11 vorliegen. Das *iš* oder *is* könnte eine »hethitische« Endung sein, wie in den Namen Pisiris, Karkemisch u. s. w. Allerdings ist nicht einmal die Lesung *A-ra-miš* oder *A-ra-mis* sicher, da wegen des polyphonen Zeichens auch *A-ra-šit, A-ra-lak, A-ra-rit* oder gar (Jensen) *A-ra-edlu* zu lesen möglich ist.

Ob auch in dem Heros *Ara(y)* der armenischen Sage, der wahrscheinlich mit dem Armenier *Ἠρ* bei Plato, Republ. X 614 B identisch ist und der in der armenischen Sage als Sohn *Aram*'s erscheint [1]), eine Spur eines solchen Gottes Aram vorliegt, mag hier unerörtert bleiben.

Rešep.

Für רשף, das schon an einigen alttestamentlichen Stellen einem Gottesnamen nahekommt und das in phönicischen und aramäischen Inschriften direkt als Gottesname bezeugt ist [2]), wie es auch als solcher von den Ägyptern entlehnt worden ist [3]), ist von Seiten des Babylonischen darauf aufmerksam zu machen, dass, mit Jensen in KB. VI 1 S. 570f., wahrscheinlich assyrisch *rašbu, rašubbu,* das speciell als Epitheton des Feuergottes sich findet [4]) und nach Jensen a. a. O. speciell »rotglühend« bedeutet, das gleiche Wort darstellt.

Nach dem Gottesnamen Rešep wird wol auch die Stadt ***Rašpûna*** an der mittelländischen Küste bei Tiglath-Pileser III Ann. 126, Kl. Inschr. I 5; III 1 benannt sein. An eine Identität mit Apollonia-Arsûf, das den Namen des Apollo-Rešep enthält, darf dabei übrigens wol nicht gedacht werden, da es sich bei Rašpûna doch wol um eine mehr nördlich gelegene Stadt handelt.

1) S. hierzu Gelzer in Ber. d. k. sächs. Ges. der Wiss. 1895, S. 228 und Jensen, Hittiter S. 184.

2) S. Baethgen, Beiträge S. 50ff.; Lidzbarski, Handb. s. v. רשף; vgl. auch denselben Ephemeris I 150f. zur Gleichsetzung von רשף mit Apollo.

3) W. M. Müller, Asien und Europa S. 315ff.

4) Maḳlû II 109 III 182.

Ṣaphôn.

Zu dem kanaanäischen Gotte צפן[1]), dessen Name wol auch dem Ortsnamen *Ṣaphôn* Jos. 13, 27; Jud. 12, 1 zu Grunde liegt, ist aus den Keilinschriften auf den doch wahrscheinlich westländischen Namen *Gir-ṣapûnu, Giri-ṣapûni*[2]), Name eines Eponymen aus der Zeit Assurbanipal's[3]), aufmerksam zu machen. S. ferner den bereits oben S. 357 erwähnten *Baʿal-ṣapûna* unter den tyrischen Göttern in dem Vertrag zwischen Asarhaddon und Baʿal von Tyrus, sowie den Gebirgsnamen *Ba'li-ṣapûna* (geschr. *Ba-'-li-ṣa-pu-na*) bei Tiglath-Pileser III Ann. 127, *Ba'il-ṣapûna* (geschr. *Ba-'-il-ṣa-pu-na*) bei Sargon Ann. 204.

Auch in dem Tell-Amarna-Briefe KB. V Nr. 174, 16 wird eine Stadt *Ṣapûna* (geschr. *Ṣa-pu-na*) erwähnt, anscheinend für Südpalästina, da dieselbe Briefschreiberin in dem Briefe Nr. 173 von Ajalon (Ajalûna) und Ṣorʿa (Ṣarḫa) spricht, sowie von dem nach Südpalästina gehörenden Milkiel.

Gad.

Für die Jes. 65, 11 erwähnte (Glücks)gottheit Gad, die auch in dem Ortsnamen *Baʿal-Gad* Jos. 11, 17; 12, 7; 13, 5, *Migdal-Gad* Jos. 15, 37, *ʿên-Gad*[4]) enthalten sein wird, die ferner vielleicht den Eigennamen wie *Gaddî-el* u. a., vielleicht auch dem Stammnamen *Gad* zu Grunde liegt, die endlich aus dem Aramäischen[5]), Phönicischen[5]), Arabischen[6]) und dem hebräischen Siegel mit der Legende גדמלך[7]) bekannt ist, kommen aus den Keilinschriften wiederum einige Eigennamen aus den assyrischen Geschäftsurkunden und Briefen der Sargonidenzeit in Betracht, die offenkundig ein unassyrisches, westsemitisches Gepräge tragen, nämlich die schon oben S. 467 unter Jahu kurz erwähnten Namen *Ga-di-ja-a* Johns, Deeds Nr. 275, 5; *Ga-di-ja* Nr. 291; *Ga-da-a* Nr. 860 Col. III 23;

---

1) Vgl. über צפן. wol abgekürzt aus בעלצפן, als phönicischen Gott Baethgen, Beitr. S. 22f. und s. zur Vorstellung von der Wohnung Gottes im Norden auch innerhalb des A. T.'s oben S. 353.

2) An und für sich ist allerdings auch die Lesung *zabunu* oder *zapunu* möglich; zu dem Element *Gir, Giri* s. oben S. 444 Anm. 1.

3) S. KB. I S. 207 Col. VI; KB. IV S. 139 Z. 40 und weitere Stellen für diesen Eponymen vom Jahre 660(?) bei Johns, Deeds III p. 238.

4) Falls so mit Winckler, Gesch. Isr. II S. 211 f. Anm. 2 und in OLZ. 1901 Sp. 152 Cant. 1, 14 und 2. Chron. 20, 2 (im ursprünglichen Zusammenhang) statt *ʿên-gedî* herzustellen ist. Vgl. auch Winckler oben S. 224 f. Anm. 2 und S. 263.

5) Vgl. dazu Baethgen, Beitr. S. 76 ff.; Lidzbarski, Handb. s. v. גד.

6) Vgl. Wellhausen, Arab. Heident.[2] S. 146.

7) Vgl. dazu Smith-Stübe, Rel. d. Semiten S. 67.

Ga-da-ʾ Nr. 857 Col. II 34; *Ga-di-ilu* Nr. 443; *Ga-di-a* K. 4286; *Ga-di-i-ʾ* K. 835 [1]).

Ab, Aḫ, ʿAmm u. s. w.

In gewisser Hinsicht sind auch die Bezeichnungen der Gottheit als *Ab* »Vater«, *Aḫ* »Bruder«, *ʿAmm* »Oheim« (Vatersbruder) u. ä. in Eigennamen [2]) aus Keilschrifttexten besonders der Hammurabi-Zeit, aber auch schon früher und ebenso auch in späteren Texten als fremde Gottesnamen innerhalb des Babylonischen zu betrachten, da diese Namen zwar im Babylonischen einheimisch geworden sind, aber ihrem Ursprunge nach aller Wahrscheinlichkeit nach westsemitisch sind.

Während *ab* »Vater« und *aḫ* »Bruder« als Namen der Gottheit an und für sich sehr wol auch einheimisch babylonisch sein könnten, so ist bei *ʿamm* schon das Wort als solches nicht babylonisch, sondern ein westsemitischer Eindringling, der im Babylonischen teils als *ammu*, teils als *ḫammu*, teils auch als *emu, ami, imme* wiedergegeben wird. Dass die Babylonier selbst *ammu, ḫammu* als ein ausländisches Wort empfanden, legt ihre Umschreibung desselben durch babyl. *kimtu* »Familie« bei der Erklärung der beiden Königsnamen *Ḫammu-rabi* (עם־רב) und *Ammi-zadugga* (עם־צדק) als *Kimta-rapaštum* und *Kimtum-kettum* V R 44, 21 ab f. sehr nahe.

Dass in diesen Namen das *ḫammu* und *ammi* ein westsemitisches עם darstellt, hat zuerst Pognon in Journ. Asiat. 1888 p. 543 ff. ausgesprochen. Weiter sind dann besonders Sayce, Hommel und Winckler mit neuen Gründen, namentlich gestützt auf entsprechende südarabische und hebräische Namen, für den westsemitischen Ursprung dieser und ähnlicher Namen eingetreten und haben gewichtige historische Folgerungen daraus gezogen (vgl. oben Winckler S. 19). Sehr energisch hat sich dagegen Jensen wiederholt, z. B. Ztschr. f. Assyr. X S. 342 f.; Gött. Gel. Anz. 1900 S. 979; Lit. Centr. Bl. 1902 Sp. 695 f. gegen diese Annahme des westsemitischen Ursprungs dieser Namen und ihrer Träger ausgesprochen, aber, wie ich glaube, mit Unrecht und ohne genügende Berücksichtigung der zahlreichen übrigen westsemitischen Elemente in Eigennamen aus dieser Zeit. Wenn Jensen als Beweis gegen den westsemitischen Ursprung dieser Namen die Tatsache anführt, dass sich bereits auf dem Obelisk Maništusu's (Scheil, Textes élam.-sém. p. 6 ff.) Namen mit *a-mi* und *a-ma* [3]), wie übrigens auch *aḫu*, im Sinne einer Gottesbezeichnung finden, so ist, vorausgesetzt, dass dieses *ami*, *ama* wirklich dem *ami*, *ammu* in den Namen der ersten babylonischen Dynastie gleichzusetzen ist, daraus

1) S. zu diesen Citaten Johns a. a. O. III p. 492, wobei aber die beiden letzten Stellen offenbar aus Bezold, Catalogue V p. 2030 entnommen sind.

2) Diese, neuerdings besonders von Hommel und Winckler (vgl. oben S. 225 und s. Winckler in MVAG. 1901 S. 168 ff.) vertretene Annahme, dass *ab*, *aḫ*, *ʿamm* in diesen Fällen Bezeichnung der Gottheit ist, erscheint mir als die allein zulässige; vgl. speciell zu *ʿamm* auch noch S. 481 Anm. 2. Ob das י speciell der hebr. Namen hierbei als Suff. der 1. Pers. anzusehen ist, ist eine Unterfrage für sich, ebenso, ob mit Hommel, Aufs. u. Abh. S. 155 auch der Name der Ammoniter (keilschriftl. *Ammânu*) auf diese Gottesbezeichnung *ʿAmm* zurückzuführen ist.

3) Als identisch mit diesem *ami*, *ama* ist wol jedenfalls auch *i-mi* in den Namen *I-mi-Sin, I-mi-ilu* daselbst zu betrachten.

nur die Folgerung zu ziehen, dass dieses Einströmen westsemitischer Bevölkerungselemente in Babylonien eben bereits schon lange vor der Hammurabi-Zeit seinen Anfang genommen hat. Darauf scheinen auch noch andere Namen in diesem Dokument zu deuten. S. hierzu noch unten S. 484 Anfang. Desgleichen weist der von Jensen aus Strassmaier, Nabuchodonosor S. 18 f. angeführte Name *Nabu-ḫammê* gerade durch den Wechsel mit *Nabû-ammê* und *Nabû-immê* meines Erachtens deutlich auf nichtbabylonischen, demnach westsemitischen Ursprung des Elements *ammu*, der auch durch ein neben *aḫu* »Bruder« vielleicht vorkommendes *ammu* »Verwandter« (so nach Jensen in Küchler's medicinischen Texten) noch nicht ausgeschlossen wird (vgl. unsere Verwandtennamen Cousin und Onkel). Vgl. übrigens auch noch die Namen *Si'imme* bei Johns, Deeds Nr. 126, *Sê-ime* Nr. 282 und 283 (= 802), *Šulmânu-imme* Nr. 284, 3, *Šamaš-imme* Nr. 248, 1, *Ilu-imme* Nr. 162, 5 (= III R 47, Nr. 8) = KB. IV S. 117 III und andere mit dem Element *imme* zusammengesetzte Namen. Ferner den Namen *A-a-am-me* Johns Nr. 296 Rev. 3, vielleicht auch *Bir-ammâ* Nr. 476, Rev. 5; Nr. 855, 18.

Derartige Namen aus den Keilinschriften, die auf's genaueste gleichartigen Namen im Hebräischen und Südarabischen entsprechen[1], sind z. B. aus babylonischen Geschäftsurkunden der Hammurabi-Zeit die schon genannten Königsnamen *Ḫammurabi* (auch *Ḫamurabi, Ammu-rabi, Ḫammi-rabi*)[2] und *Ammi-zaduga*[3], ferner die Königsnamen *Sumu-abi, Abi-ešu'a*[4], *Ammi-ditana*[5] der gleichen

1) Vgl. hierzu Hommel, Altisr. Überl. S. 83 ff., auch dessen Aufs. u. Abh. S. 154 ff., desgleichen die auf Hommels Anregung zurückgehenden Ausführungen von Friedr. Ulmer in dessen Dissertation, Die semitischen Eigennamen im Alten Testament 1901 und von Herm. Ranke in dessen Dissertation, Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie 1902.

2) Vgl. zu diesen Varianten Hommel, Altisr. Überl. S. 105; Bezold, Catalogue V p. 2036; King, Ḫammurabi III p. LXV f. Anm. 4. Besonders bemerkenswert ist, dass nach King a. a. O. *ḫammu* in dem Namen Hammurabi's einmal auch mit dem Gottesdeterminativ geschrieben wird, woraus hervorgeht, dass die babyl. Schreiber der Hammurabi-Zeit noch das lebendige Gefühl hatten, dass in *ḫammu* eine Gottesbezeichnung enthalten ist. Ebenso weist, wie King ebenda hervorhebt, der Ortsname *Dûr-Ammi* ibid. p. 252 mit ziemlicher Deutlichkeit auf *Ammi* als Gottesbezeichnung).

3) Nach Hommel, Altisr. Überl. S. 108 kommt daneben auch die Form *Emi-zaduga* vor. Nach ebenda u. S. 91 stellt Sayce auch den Gottesnamen *Emu* für das Land Suḫi hierher, doch ist letzteres schon deshalb sehr fraglich, weil *Emu* II R 54, 65 und V R 46, 11 als eine Gottheit von Suḫi genannt wird, die speciell dem babyl. Nergal entspricht. Darum ist wol eher an אים, אימים zu denken (vgl. hierzu auch das oben S. 414 f. über אים als Epitheton zu נדגלות (corr. aus כנדגלות) in Cant. 6, 4. 10 Bemerkte).

4) Geschr. *A-bi-e-šu-'* in seinen eigenen Briefen King, Ḫammurabi III p. 130 ff., in den Königslisten (KB. II S. 286. 288) dagegen *Ebišum* mit babylonischer Volksetymologie. Wol mit Recht stellt hierzu Hommel, Altisr. Überl. S. 52. 84. 93. 209, der daselbst S. 108 Anm. auch noch auf den gleichartigen Namen *A-bi-ja-šu-ḫa* bei Meissner, Altb. Privatr. Nr. 97 aufmerksam macht, den hebr. Namen אבישוע, sowie den südarab. Namen أبيشع, wie auch den auf der folgenden Seite, Mitte, erwähnten Araber-Namen *Abijate'* bei Assurbanipal.

5) Vielleicht auch *Ammi-satana* zu lesen.

Dynastie [1]); *Zimri*[2])-*hammu* Cun. Texts IV 1a Z. 8; *Jašdi-hammu*[3]) Cun. Texts IV 2 Z. 21.

Aus den Tell-Amarna-Briefen sind hier zu nennen die Namen *Abi-milki* (von Tyrus) אב(י)מלך KB. V Nr. 149ff.; *Ahi-tâbu* אח(י)טוב Nr. 11, 14. 16; *Ammu-nira* (von Berut) עמנר Nr. 96, 29; Nr. 128—30, derselbe in der Schreibung *Ha-mu-ni-ri* Nr. 71, 15. 66. 69; 91, 53. 133; von phönicischen Namen aus späterer Zeit: *Abi-ba'al, Abi-milki* und *Ahi-milki* aus Arvad Assurb. Rm. II 82. 84. 90. 92 = KB. II S. 173; *Abi-ba'al* von Samsimurun, *Ahi-milki* von Asdod Asarh. Cyl. B V 17f. = KB. II S. 149; Assurb. Rm. 3 = KB. II S. 241, Z. 10. 12; vgl. auch *Ahi-miti* von Asdod Sarg. Ann. 218; Prunkinschr. 94 = KB. II S. 65; von aramäischen(?) *Ahi-râmu* Assurn. II 22f. = KB. I S. 75; *Amme-ba'li* (*Ammi-pa'li*) Assurn. II 12. 118f. = KB. I S. 73. 93; von arabischen: *Abi-jate'* Assurb. Rm. VII 97 VIII 31. 65 u. s. w. = KB. II S. 215. 219. 221 u. s. w.; *Ammu-ladin* (*Ammuladi*), König von Kidri (Kedar), Assurb. Rm. VIII 15 = KB. II S. 217; III R 35, 37. 43b; *Amme'ta'*, Araber, IV R 47, Nr. 1, 15 (vgl. Delitzsch, Paradies S. 303); aus assyrischen Texten, insbesondere Geschäftsurkunden der Sargonidenzeit[4]): *Abi-râmu, Abi-râme* אב(י)רם (vgl. hebr. Abram, Abîram) Name des Eponymen vom Jahr 677/76 (s. KB. I S. 207), auch als Name der Tante (Mutterschwester) Asarhaddons Johns, Deeds Nr. 70 Rev. 6; *Abi-ikâmu, Abi-kâmu* אב(י)קם Nr. 246 Rev. 13; 845; *Abi-salâm*[5]) אב(י)שלם (vgl. hebr. Abšalôm) Nr. 223, 6; *Ahi-ikâmu, Ahi-jakâmu* אחיקם (vgl. hebr. Ahîkam) Nr. 251 Rev. 1; 755 Rev. 5; *Ahi-jakar* אחיקר (vgl. Achikar) Nr. 251 Rev. 3; 468 Obv. 1, Rev. 1; *Ahi-nadbi* אח(י)נדב (vgl. hebr. Ahînadab) Nr. 242 Rev. 9; *Ahi-milki* אח(י)מלך (vgl. hebr. Ahîmelek) Nr. 175, 5; *Ahi-râme, Ahi-râmu* אחירם (vgl. hebr. Ahîram) Nr. 234 Rev. 7 = KB. IV S. 112 V 27; Nr. 27

1) Die Bezeichnung derselben als »Dynastie von Babylon« ist für den einheimisch babylonischen Ursprung derselben natürlich nicht beweisend.

2) Auch das Element *zimri* ist durchaus unbabylonisch und vielmehr westsemitisch.

3) S. zu diesen beiden Namen Hommel in Proc. Soc. Bibl. Arch. 1899 p. 137.

4) Hier führe ich von den zahlreichen bei Johns, Deeds III Index p. 547ff. mit *Abu*, *Abi*, *Ahu*, *Ahi* beginnenden Namen nur einige von denjenigen an, bei denen notorisch auch das zweite Element nicht einheimisch babylonisch, sondern offenbar westsemitisch ist. Ich glaube aber, dass auch die mit *abu*, *ahu*, *abi*, *ahi* beginnenden Namen, in denen das zweite Element gut babylonisch ist, erst nach Analogie der ersteren gebildet worden sind.

5) Geschrieben *sa-lam*, schwerlich der assyrische Stamm סלם.

Rev. 2 = KB. IV S. 134 II 10; Nr. 675 Rev. 20; Nr. 290, 5; *Amjate'u* Nr. 229 Rev. 5 (III R 46 Nr. 6) = KB. IV S. 124 II 16; *Amramu* Nr. 59 Rev. 2 (vgl. hebr. ʿAmram?)[1]); *Atar-ḫamu* Nr. 198 Obv. 3, vgl. hebr. Jitreʿam[2]); *A-a-am-me* Nr. 296, Rev. 3; ferner *Abi-jaḳar* Bezold, Catalogue V p. 1956; *Atar-ḫam* ibid. p. 1982; *Ami-li'ti* Rm. 77 Rev. 10 (Harper, Letters Nr. 414). Aus neubabylonischen Geschäftsurkunden: *Abu-nadib* אבנדב (vgl. hebr. Abînadab) KB. IV S. 194 XXIV.

Wie *ab*, *aḫ*, *ʿamm*, so findet sich in westsemitischen Eigennamen als Ersatz für *il* »Gott« auch *dâd*[3]), hebr. דוד Verwandter, Oheim (Vatersbruder), Vetter, eigentlich Geliebter[4]), und dessen Synonyme von dem gleichen Stamm דוד oder dem verwandten ידד (ידיד). Von derartigen Namen sind aus keilschriftlichen Texten hier zu nennen: *Dajâdi*[5])*-ilu* Johns, Deeds Nr. 36; *Didî* Nr. 63 Rev. 6; Nr. 53 Obv. 2; Nr. 65 Obv. 6; Nr. 121 Rand 2; Nr. 245 Rev. 8; Nr. 742, 2; *Dudûa* Nr. 225 Rev. 6; *Dudû* Nr. 642 Rand 2 (= III R 49 Nr. 2); *Dadî, Dadâ, Dadai* mehrfach in assyrischen Geschäftsurkunden[6]) und Briefen[7]). Vgl. auch den oben S. 444 erwähnten Namen *Da-di-ilu* eines Fürsten von Kask bei Tiglat-Pileser III, vielleicht auch *Dadî* als Name eines Fürsten von Ḫubuška Samsi-Adad II 37 = KB. I S. 179. Dagegen gehört der Name *Dûdu* der Tell-Amarna-Briefe (Nr. 44. 45. 52) als der eines Ägypters schwerlich hierher.

Zu dem ebenfalls wol specifisch westsemitischen, speciell südarabischen, aber auch hebräischen[8]) Gebrauch von »Name«, »sein Name« für »Gott« in Eigennamen und dem wahrscheinlichen Vorliegen dieses Gebrauchs in den Königsnamen *Sumu-abi* und *Sumu-lâ-ilu* der ersten babylonischen Dynastie, wie in anderen Namen aus dieser

---

1) Doch ist es bei diesem Namen nicht sicher, ob er eine Composition aus עם und רם, oder eine Bildung von dem Stamm עמר darstellt.

2) S. zu dieser Gleichsetzung Hommel, Aufs. u. Abh. S. 155.

3) Das assyrische »*dâdu* »Geliebter«, das in Vokabularen als Synonym von *narâmu* aufgeführt wird, ist vielleicht nicht einheimisch babylonisch, sondern vielmehr westsemitisches Fremdwort innerhalb des Babylonischen.

4) Vgl. oben Winckler S. 225, und Hommel, Altisr. Überl. S. 83, 85, auch hinsichtlich entsprechender südarabischer Namen. S. zu Dod, Dodo, Dido auch bereits Sayce, Hibbert Lect. p. 56.

5) Die Lesung des ersten Zeichens als *da* ist allerdings nicht sicher, s. Johns III p. 61 f.

6) Belege bei Johns, Deeds III p. 526, 269.

7) Belege bei Bezold, Catalogue V p. 2004. 2003.

8) So in *Šemûel* und wahrscheinlich auch in *Šemîdaʿ*.

Zeit, wie *Sumu-ramu, Sumu-atar* s. Hommel, Altisr. Überl. S. 83 ff. [1]) 98 ff., Proc. Soc. Bibl. Arch. 1899 p. 137, Aufs. u. Abh. S. 182 und oben Winckler S. 225 und Gesch. Isr. I S. 130 f.

Namen mit *sumu* finden sich, wie Jensen in Gött. Gel. Anz. 1900 S. 979 Anm. 1 hervorhebt, allerdings auch bereits in dem Obelisk Maništusu's. Doch könnte es sich auch hier bereits um westsemitische Namen handeln. Vgl. dazu oben S. 480 f. Desgleichen finden sich daselbst auch schon mit *Dagan* (oben S. 358) zusammengesetste Namen.

Tešup und *Tarḫu.*

Diese beiden Gottesnamen mögen hier, trotzdem sie im A. T. keine Spur zurückgelassen haben [2]), doch aus dem Grunde Erwähnung finden, weil gerade sie in den auf Syrien und Mesopotamien bezüglichen keilschriftlichen Angaben eine grosse Rolle spielen. Und zwar ist Tešup der Name des Wettergottes bei einer der vorsemitischen (»hethitischen«) Bevölkerungsschichten in Mesopotamien [3]); Tarḫu (*Ταρκο-, Ταρκυ-, Τροκο-*) vielleicht ebenfalls ein Name des Wettergottes bei einer anderen Schicht, vielleicht aber auch ein solcher einer anderen Gottesgestalt [4]).

Ašîma, Nibḫaz, Tartak.

Über die Gottheiten Ašîma von Hamath, Nibḫaz und Tartak von ʿAwwa 2. Kön. 17, 30 f. ist bis jetzt weder aus den assyrischen Keilinschriften, noch auch etwa aus den sog. hethitischen Inschriften etwas zu entnehmen.

Šušinak, Humman, Mašti, Lagamar.

Über die speciell elamitischen Götternamen sind wir aus den einheimischen elamitischen (susischen) Keilinschriften ziemlich gut

1) Woselbst Hommel S. 87 wol mit Recht auch auf die gleiche Erscheinung bei dem Ausdruck שם יהוה im Hebräischen aufmerksam macht.

2) Höchstens könnte man, wie dies auch schon geschehen ist, bei *Teraḫ*, dem Vater Abrahams, an den Gottesnamen Tarḫu denken. Doch ist diese Combination äusserst unsicher und vielleicht besser zu Gunsten einer anderen aufzugeben.

3) So in den Tell-Amarna-Briefen aus Mitanni; s. für das sonstige Vorkommen des Namens Tešup in den assyrischen und aramäischen Keilinschriften die Zusammenstellung bei Jensen, Hittiter S. 203.

4) Vgl. die ausführlichen Erörterungen von Jensen, Hittiter S. 150 ff. 156 ff., woselbst Jensen sogar die Vermutung ausspricht, dass der Name der תרעתא עתרעתה, Atargatis, Derketo (oben S. 435) ursprünglich dieser Gottesname *Trkh* vermehrt um die syrische Femininendung *t* sei und in der Form mit ע im Anlaut erst eine spätere Combination mit dem Gottesnamen עתר (= עשתר) vorliege.

unterrichtet [1]). Hier mögen nur einige derselben Erwähnung finden, die aus diesem oder jenem Grunde für das A. T. von Interesse sind.

Šušinak, der Stadtgott von Susa, von den Babyloniern speciell ihrem Gotte Ninib gleichgesetzt (II R 57, 64 cd). Wie es das Wahrscheinlichste ist, dass der Name dieses einheimisch elamitisch übrigens *Inšušinak* lautenden Gottes mit dem Namen der Stadt Susa (Šušan) zusammenhängt, so ist es auch möglich, aber nicht sicher, dass die Endung in שושנכיא »susisch« Esra 4, 9 mit derjenigen in diesem Gottesnamen Šušinak identisch ist.

Humman (in den babylonischen Inschriften in den Formen *Ȟumban, Ȟumba, Umba, Amba, Ȟumma, Umman, Amman* u. ä. geschrieben), in den elamitischen *Huban, Humban,* ist, wie schon die häufige Verwendung dieses Namens in den elamitischen Eigennamen zeigt, jedenfalls eine sehr hervorragende Gestalt im elamitischen Pantheon, wahrscheinlich geradezu der oberste Gott desselben [2]). Jensen [3]) führt gewiss mit Recht den *Haman* des Esther-Buches wie den *Amanos* des Judith-Buches auf diesen elamitischen Gott *Humman-Hamman* zurück. S. hierzu ausführlicher unten S. 516f. bei Neujahrsfest und Purimfest.

Mašti, eine elamitische Gottheit, näher wol eine Göttin, die Jensen a. a. O. S. 62. 70 mit grosser Wahrscheinlichkeit in der *Wašti* des Esther-Buches wiederfindet.

Dass die Lesung *Maš-ti* dieses Gottesnamens allein möglich ist und nicht etwa auch *Bar-ti* in Betracht kommt, zeigt Jensen in ZDMG. 55 S. 235.

Dagegen ist die von Jensen ebenda S. 64. 70 ausgesprochene Vermutung, dass auch die *Zereš* des Esther-Buches auf die elamitische Göttin *Kiririša* (auch in der Form *Kiriša* anzusetzen?) zurückgehe, weniger sicher, obwol allerdings Kiririša gerade die Gemahlin des Gottes Humman zu sein scheint, wie Zereš das Weib Haman's. S. zu Kiririša auch zuletzt noch Jensen in ZDMG. 55 S. 228, der übrigens neuerdings die *Zereš* vielmehr einer babylonischen Weingöttin *Siris* gleichsetzt.

Lagamar endlich ist mehrfach sowol in den babylonischen wie in den elamitischen Keilinschriften als Name einer elamitischen Gottheit, und zwar wol speciell einer Göttin, zu belegen [4]). Mit dieser Gottheit hat man schon längst und mit Recht das zweite

1) Vgl. z. B. die Aufzählung elamitischer Götter bei Assurb. Rm. VI 30 ff. = KB. II S. 205. Ausführlich behandelt sind die elamitischen Götternamen von Jensen in WZKM. VI S. 49 ff.

2) S. Jensen a. a. O. S. 60 f. Übrigens ist die Lesung *Ȟumban šar-ru* »Ȟumban, der König« Šurpu II 163 nicht richtig; es steht vielmehr (*ilu*) *Ȟumban* (*ilu*) *Ru-šu* im Original.

3) a. a. O. S. 58. 70.

4) S. z. B. Assurb. Rm. VI 33 = KB. II S. 205.

Element, *Laomer*, in dem Namen *Kedorlaomer* (LXX *Χοδολλογομορ*) zusammengestellt, während das erste Element dieses Namens, *Kedor*, gleichfalls gerade in elamitischen Eigennamen, die an zweiter Stelle einen Gottesnamen aufweisen, an erster Stelle sehr gebräuchlich ist, wie z. B. in den elamitischen Königsnamen *Kudur-Naḫundi*, *Kudur-Mabug*.

Demnach geht der Name *Kedorla'omer* sicher auf ein vorauszusetzendes **Kudur-lagamar* zurück. Doch ist ausdrücklich zu bemerken, dass ein solcher elamitischer König, etwa für die Ḫammurabi-Zeit, bis jetzt nicht nachzuweisen ist[1]).

Ahura-mazda und *Mithra*.

Der persische oberste Gott Ahuramazda-Ormuzd findet sich keilschriftlich vielleicht nicht erst in den Inschriften des Darius (hier in den babylonischen Recensionen als *Aḫurumazda, Urumazda, Urimizda* u. ä.), sondern, wie Hommel annimmt[2]), auch bereits in einer Götterliste aus der Bibliothek Assurbanipals als (*ilu*) *As-sa-ra* (*ilu*) *Ma-za-aš* III R 66 Rev. Col. IX 24. Und zwar folgen hier unmittelbar die *Igigi* als die Götter des Himmels und die *Anunnaki* als die Götter der Unterwelt, womit in diesem Falle mit Hommel möglicherweise die *Amesha-spenta* und die *Daiva* gemeint sind. Es wäre diese Erwähnung Ahura-mazda's nicht unwichtig für die Frage nach der Berührung der persischen mit der babylonischen Religion in der vorachämenidischen Zeit.

Auch der persische Mithra wird, wie Jensen zuerst gesehen hat[3]), wahrscheinlich bereits III R 69, Nr. 5, 63, ebenfalls aus der Bibliothek Assurbanipal's herrührend, als *Mi-it-ra* erwähnt und zwar in Gleichsetzung mit dem babylonischen Sonnengotte Šamaš.

Der persische Personenname **Mithradâta Μιθριδάτης* findet sich wie in *Mithredath* Esr. 1, 8; 4, 7, so auch in den Geschäftsurkunden aus Nippur aus der Zeit Artaxerxes' I in der Form *Mitradâti*[4]).

Ammon.

Der Name des ägyptischen Gottes Amen, hebr. *Amôn*, griechisch *Ἀμμών*, kommt in den Tell-Amarna-Briefen wiederholt als *Amân* (geschr. *A-ma-nu-um, A-ma-a-nu, A-ma-nu* und *A-ma-na*)[5]) vor.

1) Eine vor einigen Jahren viel ventilirte gegenteilige Angabe hat sich bei näherem Zusehen als trügerisch erwiesen.

2) Proc. Soc. Bibl. Arch. 1899, p. 127. 137 f.

3) Ztschr. f. Assyr. II S. 195; vgl. denselben Hittiter S. 178, Anm. 1.

4) S. Hilprecht, Bab. Exped. Vol. IX p. 63.

5) S. die Stellen bei Winckler in KB. V Glossar S. 36* und bei Knudtzon in Beitr. z. Assyr. IV S. 107 f.

Interessant ist dabei, dass, im Zusammenhang mit den reformatorischen Bestrebungen des Amenophis IV, mehrfach der Name dieses Gottes auf den von Mesopotamien nach Ägypten gekommenen Briefen wegradirt worden ist [1]).

Vielleicht ist, wie zuerst Jensen vermutet hat (s. ZA. I S. 227 Anm. f und ZA. II S. 195), der ägyptische Amen auch in dem Namen *Amna* enthalten, den der babylonische Sonnengott Šamaš gelegentlich führt, und weiter möglicherweise auch in dem in der Sonnenstadt Sippar heimischen Gottesnamen *Amnânu* (s. darüber Jensen in Gött. Gel. Anz. 1900 S. 976). Doch s. zu letzterem Gottesnamen auch noch unten S. 532.

1) S. hierzu Knudtzon in Ztschr. f. ägypt. Spr. 35, S. 107 f. und Beitr. z. Assyr. IV S. 107 f.

Babylonische Mythen.

Vgl. von assyriologischer Litteratur über diesen Gegenstand aus neuerer Zeit ausser den bereits oben S. 350 genannten Werken im Allgemeinen etwa noch King, Babylonian Religion and Mythologie 1899 — Loisy, Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse 1901. — Die Arbeiten über die einzelnen Mythen werden unten bei diesen Erwähnung finden. — Transscription und Übersetzung der bis jetzt bekannten assyrisch-babylonischen Mythen und Epen von Jensen in Keilinschriftl. Bibliothek VI 1 1900.

Weltschöpfung.

Ein babylonischer Weltschöpfungsmythus war uns in zwiefacher Recension bereits aus dem Altertum bekannt, einmal in längerer Recension in den Fragmenten des Berosus (ca. 275 v. Chr.) nach Alexander Polyhistor, sodann in kürzerer bei Damascius (6. Jahrh. n. Chr.). Es dürfte sich empfehlen, dieselben hier in extenso in Übersetzung und griechischem Grundtext mitzuteilen:

1. Berosus*[1]: Es habe, so sagt er[2], eine Zeit gegeben, in welcher das All Finsternis und Wasser war, und darin seien wunderbare Lebewesen von eigenartigen Gestalten entstanden. Denn da seien zweiflügelige Menschen entstanden, einige aber auch vierflügelig und zweigesichtig, auch solche, die einen Leib aber zwei Köpfe hatten, einen männlichen und einen weiblichen, und ebenso doppelte Schamteile, männlich und weiblich; auch andere Menschen, teils mit Ziegenbeinen und -hörnern, teils mit Pferde-

* *Γενέσθαι φησὶ χρόνον ἐν ᾧ τὸ πᾶν σκότος καὶ ὕδωρ εἶναι, καὶ ἐν τούτοις ζῶα τερατώδη, καὶ ἰδιοφυεῖς* [em. Richt., cod. *εἰδιφυεῖς*] *τὰς ἰδέας ἔχοντα ζωογονεῖσθαι· ἀνθρώπους γὰρ διπτέρους γεννηθῆναι, ἐνίους δὲ καὶ τετραπτέρους καὶ διπροσώπους· καὶ σῶμα μὲν ἔχοντας ἕν, κεφαλὰς δὲ δύο, ἀνδρείαν τε καὶ γυναικείαν, καὶ αἰδοῖα δὲ* [corr. v. Gutschm., cod. *τε*] *δισσά, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ· καὶ ἑτέρους ἀνθρώπους τοὺς μὲν αἰγῶν σκέλη καὶ κέρατα ἔχοντας, τοὺς δὲ ἵππου πόδας* [corr. v. Gutschm., cod. *ἱππόποδας*], *τοὺς δὲ*

1) Griech. Text nach Eusebi Chronic. liber prior ed. Schoene p. 14—18. Zur Übersetzung vgl. G. Smith, Chald. Genesis S. 40 ff.; Budde, Bibl. Urgesch. S. 476 ff.; Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 17 ff.

2) Nämlich Berosus.

füssen, teils hinten wie Pferde, vorne wie Menschen, also von der Gestalt der Hippokentauren. Es seien aber auch Stiere mit Menschenköpfen entstanden, und Hunde mit vier Leibern und hinten Fischschwänzen, und hundsköpfige Perde und Menschen, und andere Wesen mit Köpfen und Leibern von Pferden, aber Schwänzen von Fischen, und noch andere Wesen mit Gestalten von allerlei Tieren. Überdies aber noch Fische und Kriechtiere und Schlangen und allerlei andere wunderbare und mischgestaltige Wesen, deren Bilder auch im Tempel des Bêl als Weihgeschenke sind. Über diese alle aber habe ein Weib mit Namen *Ὀμορκα*[1]) geherrscht, das ist auf chaldäisch *Θαμτε*[2]), ins Griechische übersetzt *θάλασσα*, von gleichem Zahlenwert wie *σελήνη*. Als aber das All so bestellt war, da sei Bêl darüber gekommen, habe das Weib mitten entzwei gespalten und aus der einen Hälfte von ihr die Erde, aus der anderen den Himmel gemacht und die zur ihr gehörigen Tiere vertilgt. Es sei dies aber, so sagt er[3]), eine allegorische Darstellung von Naturvorgängen. Als nämlich das All noch flüssig war und in ihm Wesen entstanden waren [A][4]) von solcher Art, da habe Bêl, den man mit *Ζεύς* übersetzt, die Finsternis mitten durchgeschnitten und so Erde und Himmel von einander geschieden und die Welt geordnet. Die Wesen aber seien, da sie die Macht des Lichtes nicht ertragen konnten, zu Grunde gegangen.

Als aber Bêl das Land unbewohnt und un(?)fruchtbar sah, habe er einem der Götter befohlen, ihm den Kopf abzuschlagen[5]), mit dem herabfliessenden Blute die Erde zu vermischen und so Menschen und Tiere zu

---

τὰ ὀπίσω μὲν μέρη ἵππων, τὰ δὲ ἔμπροσθεν ἀνθρώπων, οὓς [ex *ὡς*? v. Gutschm.] *ἱπποκενταύρους τὴν ἰδέαν εἶναι. Ζωογονηθῆναι δὲ καὶ ταύρους ἀνθρώπων κεφαλὰς ἔχοντας καὶ κύνας τετρασωμάτους, οὐρὰς ἰχθύος ἐκ τῶν ὄπισθεν μερῶν ἔχοντας, καὶ ἵππους κυνοκεφάλους καὶ ἀνθρώπους, καὶ ἕτερα ζῶα κεφαλὰς μὲν καὶ σώματα ἵππων ἔχοντα, οὐρὰς δὲ ἰχθύων· καὶ ἄλλα δὲ ζῶα παντοδαπῶν θηρίων μορφὰς ἔχοντα. Πρὸς δὲ τούτοις ἰχθύας καὶ ἑρπετὰ καὶ ὄφεις καὶ ἄλλα ζῶα πλείονα θαυμαστὰ καὶ παρηλλαγμένας* [em. v. Gutschm., cod. *παρηλλαγμένα*] *τὰς ὄψεις ἀλλήλων ἔχοντα· ὧν καὶ τὰς εἰκόνας ἐν τῷ τοῦ Βηλου ναῷ ἀνακεῖσθαι, ἄρχειν δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ᾗ ὄνομα Ὀμορκα* [corr. Scaliger, cod. *Ὁμορωκα*] *εἶναι· τοῦτο δὲ Χαλδαϊστὶ μὲν Θαμτε* [corr. R. Smith ZA. VI 339, cod. *Θαλατθ*]. *Ἑλληνιστὶ δὲ μεθερμηνεύεται θάλασσα κατὰ δὲ ἰσόψηφον σελήνη. Οὕτως δὲ τῶν ὅλων συνεστηκότων, ἐπανελθόντα Βηλον σχίσαι τὴν γυναῖκα μέσην, καὶ τὸ μὲν ἥμισυ αὐτῆς ποιῆσαι γῆν, τὸ δὲ ἄλλο ἥμισυ οὐρανόν, καὶ τὰ ἐν* [olim *σὺν*? v. Gutschm.] *αὐτῇ ζῶα ἀφανίσαι, ἀλληγορικῶς δέ φησι τοῦτο πεφυσιολογῆσθαι· ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ παντὸς καὶ ζώων ἐν αὐτῷ γεγεννημένων* [A] *τοιῶνδε* [em. von Gutschm., cod. *τὸν δὲ*] *Βηλον, ὃν Δία μεθερμηνεύουσι, μέσον τεμόντα τὸ σκότος χωρίσαι γῆν καὶ οὐρανὸν ἀπ' ἀλλήλων, καὶ διατάξαι τὸν κόσμον. Τὰ δὲ ζῶα οὐκ ἐνεγκόντα τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν φθαρῆναι, ἰδόντα δὲ τὸν Βηλον χώραν ἔρημον καὶ ἀκαρποφόρον* [em. Gunkel, cod. *καρποφόρον*] *κελεῦσαι ἑνὶ τῶν θεῶν τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῷ ἀποῤῥυέντι αἵματι φυρᾶσαι τὴν γῆν καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία τὰ δυνάμενα τὸν ἀέρα φέρειν. Ἀποτελέσαι δὲ τὸν Βηλον*

1) S. unten S. 492 Anm. 2 Ende.
2) S. unten S. 492 Anm. 2.
3) Nämlich Berosus.
4) Im Texte steht Stück B vor Stück A; die Umstellung nach v. Gutschmid.
5) Nach dem jetzigen Wortlaute des griechischen Textes sowol hier, wie besonders auch bei der Wiederholung nachher sicher so zu verstehen, dass dem Bêl selbst der Kopf abgeschlagen worden sei. Doch vermute ich, dass im ursprünglichen Texte des Berosus vielmehr davon die Rede war, dass Bêl Befehl gegeben habe, irgend einem von den Göttern (*ἑνὶ τῶν θεῶν*) den Kopf abzuschlagen, und dass dann Bêl selbst aus dem Blute dieses Gottes, vermischt mit Erde, Menschen und Tiere gebildet habe. Vgl. dazu noch unten S. 497.

bilden, die im Stande wären, die Luft zu ertragen. Es habe aber Bêl auch die Gestirne, Sonne, Mond und die fünf Planeten vollendet.

Das erzähle (wirklich), wie Alexander Polyhistor sagt, Berosus im ersten Buche. [B] Dieser Gott habe sich selbst den Kopf abgeschlagen, und die anderen Götter hätten das herabfliessende Blut mit der Erde vermischt und (daraus) die Menschen gebildet. Deshalb seien diese vernunftbegabt und hätten Teil an göttlichem Verstande.

2. Damascius*[1]): Unter den Barbaren übergehen die Babylonier, wie es scheint, den einen Ursprung des Alls mit Stillschweigen. Sie stellen vielmehr zwei (Principien) auf, *Ταυθε* und *Ἀπασων*[2]): dabei machen sie den *Ἀπασων* zum Mann der *Ταυθε*, diese aber nennen sie Göttermutter. Von diesen sei ein einziger Sohn erzeugt worden, *Μωυμις*, der, wie ich meine, die aus den zwei Principien sich herleitende intelligible Welt ist. Aus denselben sei eine zweite Generation hervorgegangen, *Λαχη* und *Λαχος*; dann nochmals eine dritte aus ebendenselben, *Κισσαρη* und *Ἀσσωρος*; von den letzteren seien folgende drei erzeugt worden, *Ἀνος*, *Ἰλλινος* und *Ἀος*. Als Sohn des *Ἀος* und der *Λαυκη* sei aber *Βηλος* geboren worden, der, wie sie sagen, der Weltbildner ist.

Diese in griechischer Überlieferung erhaltenen Recensionen des babylonischen Weltschöpfungsmythus finden ihre volle Bestätigung und Ergänzung vor allem durch den infolge der Ausgrabungen bekannt gewordenen grossen babylonischen Schöpfungsmythus, der von den Babyloniern selbst nach seinen Anfangsworten als der Text *Enuma eliš* bezeichnet wurde. Derselbe stammt in seiner jetzigen Form in der Hauptsache aus der Thontafelbibliothek Assurbanipals aus Nineve, also aus der Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. Doch dürfen wir nach allen Analogieen[3]) annehmen, dass der babylonische Originaltext, auf den diese assyrischen Kopien der Assurbanipal-Bibliothek zurückgehen, etwa um das Jahr 2000 v. Chr. schon in

---

καὶ ἄστρα καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς πέντε πλανήτας. Ταῦτά φησιν ὁ πολυΐστωρ Ἀλέξανδρος τὸν Βηρωσσὸν ἐν τῇ πρώτῃ φάσκειν [B] *τοῦτον τὸν θεὸν ἀφελεῖν τὴν ἑαυτοῦ κεφαλήν, καὶ τὸ ῥυὲν αἷμα τοὺς ἄλλους θεοὺς φυρᾶσαι τῇ γῇ, καὶ διαπλάσαι τοὺς ἀνθρώπους· διὸ νοερούς τε εἶναι καὶ φρονήσεως θείας μετέχειν.*

* *Τῶν δὲ βαρβάρων ἐοίκασι Βαβυλώνιοι μὲν τὴν μίαν τῶν ὅλων ἀρχὴν σιγῇ παριέναι, δύο δὲ ποιεῖν Ταυθε καὶ Ἀπασων, τὸν μὲν Ἀπασων ἄνδρα τῆς Ταυθε ποιοῦντες, ταύτην δὲ μητέρα θεῶν ὀνομάζοντες, ἐξ ὧν μονογενῆ παῖδα γεννηθῆναι τὸν Μωυμιν, αὐτὸν οἶμαι τὸν νοητὸν κόσμον ἐκ τῶν δυοῖν ἀρχῶν παραγόμενον. Ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ἄλλην γενεὰν προελθεῖν, Λαχην* [cod. *Δαχην*] *καὶ Λαχον* [cod. *Δαχον*]. *Εἶτα αὖ τρίτην ἐκ τῶν αὐτῶν, Κισσαρη καὶ Ἀσσωρον, ἐξ ὧν γενέσθαι τρεῖς, Ἀνον καὶ Ἰλλινον καὶ Ἀον· τοῦ δὲ Ἀου καὶ Λαυκης υἱὸν γενέσθαι τὸν Βηλον, ὃν δημιουργὸν εἶναί φασιν.*

1) Griech. Text nach Damascii philos. de primis principiis ed. J. Kopp 1826, Cap. 125.

2) S. zu diesen und den folgenden Namen unten S. 492f.

3) So liegt der Adapa-Mythus aus der Zeit 1400 v. Chr. vor (Tell-Amarna-Fund), Stücke des Gilgameš-Epos, des Etana-, des König-von-Kutha- und des Atraḫasîs-Mythus aus der Zeit Hammurabi's (vor 2000 v. Chr.). Und vgl. zu einem speciell der Schöpfungserzählung nahestehenden Mythus bereits aus der altbabylonischen Zeit noch unten S. 497.

annähernd der gleichen Form schriftlich fixirt vorlag[1]), wie denn auch inhaltlich der Mythus durchaus babylonischen, nicht etwa specifisch assyrischen Charakter trägt[2]). Andererseits dürfen wir kaum viel höher, als etwa in die Zeit 2000 v. Chr., für die litterarische Fixirung des babylonischen Schöpfungsmythus in dieser uns vorliegenden Form hinaufgehen, da dieselbe bereits eine Wiederspiegelung der politischen Vorherrschaft der Stadt Babylon darstellt, wie sie erst unter Hammurabi definitiv eingetreten ist.

Dagegen ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Mythus als solcher in Babylonien noch viel älter, als etwa die Zeit um 2000 v. Chr., und war möglicher Weise bereits viel früher auch schon schriftlich fixirt. Nur muss die Form dann noch beträchtlich verschieden gewesen sein und zwar wird allem Anscheine nach Bêl von Nippur die Rolle als Schöpfergott gespielt haben, die in der jetzigen Form Marduk-Bêl von Babylon einnimmt (s. hierzu schon oben S. 356 und S. 373).

Das Epos selbst liegt bis jetzt immer noch erst fragmentarisch vor[3]). Es enthielt ursprünglich wahrscheinlich 7 Tafeln. Davon sind nahezu vollständig erhalten Tafel III und IV, ferner Stücke von Tafel I, II und V und einer letzten, vielleicht der VII. Tafel. Grössere noch fehlende Partien, namentlich von Tafel I und II, lassen sich mit Sicherheit in Folge darin vorkommender wörtlicher Wiederholungen langer Abschnitte ergänzen.

Eine Mitteilung des babylonischen Weltschöpfungsepos in extenso in wörtlicher Übersetzung zu geben, ist hier nicht beabsichtigt, da hierfür auf die neueste Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 1—39 (nebst philologischem Commentar auf S. 302—359; 559—566) verwiesen werden kann[4]). Doch sei der Hauptinhalt des Epos im Folgenden kurz skizzirt und mit einigen Erläuterungen versehen:

---

1) Auch die Inschrift des Königs Agumkakrime (KB. III 1 S. 134 ff.) aus der Zeit etwa 1550 v. Chr. setzt in Col. III — V bei der Erwähnung des »Meeres« und der Tiâmat-Ungeheuer allem Anscheine nach den Marduk-Tiâmat-Mythus der Recension Enuma eliš bereits voraus.

2) Zu der specifisch assyrischen Recension des ursprünglich babylonischen Mythus s. vielmehr unter S. 496.

3) Eine Gesammtpublikation aller bis jetzt bekannten Fragmente des Keilschrifttextes liegt jetzt vor von King in den Cuneif. Texts from Babyl. Tablets Vol. XIII. Vgl. auch die eine Publikation in Keilschrifttypen nahezu ersetzende Veröffentlichung der Texte in Transscription bei Delitzsch, Weltschöpfungsepos. Die Publikation einiger weiterer neuerdings bekannt gewordener Fragmente ist demnächst von King zu erwarten.

4) Speciell für die Erkenntnis der poetischen Form des babylonischen Schöpfungsepos wird man gut tun, zu der Jensen'schen Übersetzung noch die meinige in Gunkel's Schöpfung u. Chaos S. 401—417 und diejenige von Delitzsch in dessen Schrift: Das babylonische Weltschöpfungsepos (Abh. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. XVII Nr. II 1896) hinzuzuziehen.

Tafel I beginnt mit einer Schilderung des Urzustandes der Welt vor dem Vorhandensein von Himmel und Erde. Dieser Urzustand wird dargestellt durch ein männliches und ein weibliches Wesen, *Apsû*[1]) und *Tiâmat*[2]), die, als die personificierte Urflut, ihre Wasser in einander mischen. Es folgt als erster Akt, der über den Zustand des Chaos hinausführt, die Entstehung der Götterwelt und zwar in mehrfachen aufeinander folgenden Generationen (s. auch schon oben S. 351). Erhalten ist von dieser Theogonie die erste Göttergeneration *Laḫmu* und *Laḫamu*[3]), die zweite *Anšar* und *Kišar* (das ganze obere und das ganze untere All)[4]), endlich von der dritten Generation noch *Anu* (der eigentliche Himmelsgott)[5]). Hier brechen die erhaltenen Fragmente vorläufig ab. Nach der Damascius-Stelle wie aus sachlichen Erwägungen darf aber mit Sicherheit angenommen werden, dass die dritte Göttergeneration

1) *Ἀπασων* bei Damascius. *apsû*, masc. gen., ein Wort wahrscheinlich sumerischen Ursprungs, ist auch ausserhalb des Schöpfungsepos eine gewöhnliche Bezeichnung im Babylonischen für das Wasser unter, um (Okeanos) und über der Erde (Himmelsocean), und zwar, wie Jensen in KB. VI 1 S. 559 f. ausführt, speciell des Süsswassers im Gegensatz zum Salzwasser, das durch *Tiâmat*, *tâmtu* repräsentirt wird. Möglicherweise ist auch mit Hommel in Neue kirchl. Ztschr. 1890 S. 410 hebr. אפסי in אפסי־ארץ auf das babyl. *apsû* als eine alte Entlehnung zurückzuführen.

2) So in der für Nomina propria bevorzugten endungslosen Form, die mit dem Stat. constr. äusserlich zusammenfällt; mit der Endung: *Tiâmtu*, *Tâmtu*, auf welch letztere Form das (corrigirte) *Θαμτε* bei Berosus und das *Ταυθε* bei Damascius zurückgehen. *Tiâmtu*, *tâmtu*, fem. gen., ist eine gewöhnliche Bezeichnung für das Weltmeer im Babylonischen, speciell im Sinne des Salzwassermeeres (s. Anm. 1). Das Wort ist semitischen Ursprungs; Stamm wol הום und zwar wol in der Bedeutung »stinken« (vgl. Jensen a. a. O.). Im Hebr. entspricht sprachlich und sachlich *tehôm* fem. gen. (Plur. *tehômôt*), stets ohne Artikel wie ein Nom. pr. gebraucht. Noch nicht sicher auszumachen ist, ob hebr. *tehôm*, wie auch das arab. *Tihâma* als Bezeichnung für eine Küstenlandschaft, mit dem babyl. *tiâmtu* urverwandt ist, oder ob, was wol eher anzunehmen ist, in beiden Fällen eine alte Entlehnung aus dem Babylonischen vorliegt. — Das Epitheton *mummu* (Jensen: Urform), das im keilschriftlichen Texte Tiâmat beigelegt wird, erscheint bei Damascius als *Μωυμις* und zwar hier als Sohn des *Ἀπασων* und der *Ταυθε*, was anscheinend nicht auf eine Verwirrung bei Damascius zurückgeht, sondern bereits am babylonischen Original selbst einen Anhalt hat. S. unten S. 493. — Die Bezeichnung *Omorka* endlich, die das Chaosweib bei Berosus führt, geht wahrscheinlich doch gleichfalls auf das Babylonische zurück, nicht etwa, wie Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 18 annimmt (vgl. auch bereits Bunsen, Ägypten V S. 227 f.), auf ein aram. אם ארקא = Mutter der Tiefe (Erde). Nach Jensen's letzter Aufstellung (KB. VI 1 S. 564) würde *Ὀμορ(ω)κα* auf ein *Amaruka* = *abûbu* (Wasserflut) zurückzuführen sein; möglicherweise liegt dieses von Jensen postulirte *Amarukka* als Bezeichnung der Tiâmat tatsächlich vor in dem neuen Fragment 38,396 (Cun. Texts XIII 4) Rev. 7 in den Worten *emaruk(ka) nîḫu* (Var. *niḫḫa*).

3) = *Λαχος* (corr.) und *Λαχη* (corr.) bei Damascius.

4) = *Ἀσσωρος* und *Κισσαρη* bei Damascius.

5) = *Ἀνος* bei Damascius.

durch *Anu, Illil* (*Bêl*) = *Ἰλλινος* und *Ea* (*Ae*) = *Ἀος* dargestellt wurde, sowie dass hierauf die Geburt des späteren Weltschöpfers *Marduk-Bêl* von *Ea* und dessen Gattin *Damkina* (*Δαυκη*) berichtet war.

Nach einer grösseren Lücke setzt der erhaltene Text wieder ein mit einem Zwiegespräch zwischen *Apsû* und *Tiâmat*, in welchem es sich um den Plan einer Auflehnung gegen die neu entstandene Götterwelt zu handeln scheint, und an welchem anscheinend auch *Mummu*, als Sohn (?) des Apsû, sich beteiligt (KB. VI 1 S. 5 Stück I b).

Nach einer abermaligen Lücke folgt als Schluss der ersten Tafel die ausführliche Schilderung der Empörung Tiâmat's, der Göttermutter, wie sie hier genannt wird, entsprechend der Bezeichnung *μήτηρ θεῶν* bei Damascius. Es gelingt ihr, einen Teil der neuentstandenen Götter auf ihre Seite zu bringen. Mit ihnen im Verein rüstet sie sich zum Kampfe. Ausserdem erschafft sie ungeheuerliche Wesen, Riesenschlangen, Drachen, Molche, wütende Schlangen, Laḫamu's, wütende Hunde, Skorpionmenschen, Fischmenschen, Widder(?) u. s. w., im Ganzen 11 Geschöpfe oder Geschöpf-Arten, die ihr als Helfershelfer im Kampfe dienen sollten. Es sind dies die gleichen Chaoswesen, die in der Beschreibung des Berosus einen so breiten Raum einnehmen. Aus der Zahl der Götter, die auf ihre Seite getreten waren, erwählt sie einen, Ḳingu, zu ihrem Buhlen, erhöht ihn vor allen Anderen, und betraut ihn mit dem Oberbefehl über ihr Heer. Als äusseres Abzeichen seiner Erhöhung zur Würde eines obersten Himmelsgottes erhält Ḳingu von Tiâmat die »Schicksals(Bestimmungs)-Tafeln« (*tup-šîmâti*) an die Brust gelegt mit den Worten: »Dein Befehl werde nicht geändert, fest stehe der Ausspruch Deines Mundes!« (KB. VI 1 S. 5 ff. Stück 1 c).

Tafel II berichtet, wie die Kunde von dieser Empörung Tiâmat's zu Ohren Anšar's gelangt und wie dieser alsbald auf die Bekämpfung der Tiâmat sinnt. Er fordert zuerst Anu auf, den Kampf gegen Tiâmat zu wagen. Aber Anu muss unverrichteter Dinge wieder umkehren. Dasselbe muss, wie aus einer späteren Rückverweisung hervorgeht, mit einem zweiten Gotte, Nudimmut, mit dem wol Enlil-Bêl gemeint ist, der Fall gewesen sein. Da wendet sich Anšar zuletzt an Marduk[1]). Marduk erbietet sich,

1) Hier ist der Text jetzt durch ein neuerdings bekannt gewordenes Fragment (Nr. 38,396), das in KB. VI 1 noch nicht benutzt werden konnte, wieder etwas

den Kampf gegen Tiâmat aufzunehmen, aber unter der Bedingung, dass ihm, falls er in diesem Kampfe Sieger bleibe, die oberste Stellung unter allen Göttern und insbesondere das Recht der Schicksalsbestimmung (*šîmâta šâmu*) eingeräumt werde (KB. VI 1 S. 9—13).

Auf **Tafel III** meldet Anšar durch seinen Götterboten Gaga den Göttereltern Laḫmu und Laḫamu die Empörung Tiâmat's, die vergebliche Entsendung Anu's und Nudimmut's, sowie das Anerbieten Marduk's, seinerseits den Kampf gegen Tiâmat zu übernehmen, unter der Bedingung, dass ihm fernerhin die Schicksalsbestimmung überlassen werde [1]). Anšar lässt im Anschluss hieran Laḫmu und Laḫamu auffordern, in einer von ihnen zu berufenden Götterversammlung Marduk mit dem Kampf gegen Tiâmat feierlich zu betrauen und ihm gleichzeitig die von ihm gestellte Bedingung der obersten Schicksalsbestimmung zuzugestehen. Die Götterversammlung wird veranstaltet und nach einem zuvor eingenommenen Mahl, bei dessen Schilderung in urwüchsiger Weise behaglich hervorgehoben wird, wie die Götter am Weine sich berauschen, schicken sich die Götter an, Marduk zu ihrem Rächer zu bestimmen (KB. VI 1 S. 13—21).

Tafel IV berichtet zunächst den weiteren Verlauf dieser Götterversammlung. Marduk wird von den übrigen Göttern als König, als oberster Himmelsgott, anerkannt und als solcher feierlich gepriesen. Marduk's Ausspruch soll hinfort ausschlaggebend sein, Erhöhen und Erniedrigen in seiner Hand liegen:

O Marduk, da Du unser Rächer sein willst,
so geben wir Dir die Königsherrschaft über das ganze All insgesammt.

Marduk zeigt darauf durch eine Wundertat im Kleinen, dass er im Stande ist, dereinst noch Grösseres zu vollbringen. Er lässt vor den Augen der versammelten Götter ein Kleid verschwinden und wieder ins Dasein zurückkehren. Wie die Götter solche Wundertat sehen, haben sie das Vertrauen, dass er auch dem Kampf gegen Tiâmat gewachsen sein wird, und ermutigen ihn dazu, diesen zu unternehmen (Z. 1—34 = KB. VI 1 S. 21f.).

Es folgt eine ausführliche Schilderung, wie sich Marduk zu

weiter vervollständigt worden. S. den Text, nebst Transscription und Übersetzung dieses Fragments durch King in Cun. Texts XIII p. 4.

1) Die hier nun mindestens zum dritten und vierten Male wörtlich wiederholte Schilderung der Empörung der Tiâmat wirkt für unseren Geschmack ermüdend.

diesem Kampfe rüstet. Zu seiner Ausrüstung versieht er sich mit Bogen, Pfeil und Köcher, ferner mit einer »Gotteswaffe«, die er in die Rechte nimmt, einem »Blitz« und einem Netz. Eine Schaar von Winden nimmt er sich als Helfer in sein Gefolge. Als Hauptwaffe gilt der *abûbu*, hier wol im Sinne von »Lichtflut« zu verstehen[1]), sodass, wie bei Berosus, auch hier im keilschriftlichen Originaltexte der Kampf Marduk's gegen Tiâmat ausdrücklich als ein Kampf des Lichtes (gegen die Finsternis) erschiene. Auf einem Wagen mit einem Viergespann von feurigen Rossen davor fährt er der Tiâmat entgegen (Z. 35—64 = KB. VI 1 S. 21—25). Ḳingu und die übrigen Götter auf Seiten Tiâmat's geraten beim Herannahen Marduk's in Bestürzung. Tiâmat selbst aber hält vorerst noch trotzig Stand und schleudert Marduk eine herausfordernde Rede entgegen. Diese erwidert Marduk, indem er der Tiâmat in einer Scheltrede ihre frevelhafte Empörung vorhält. »Stelle Dich, ich und Du wollen miteinander kämpfen« sind dabei seine letzten Worte. »Als Tiâmat solches vernahm, ward sie wie wahnsinnig, verlor den Verstand«. Trotzdem wagt sie den Kampf und tritt Marduk entgegen. Dieser aber umschloss sie mit seinem Netze, liess einen von den Winden in seinem Gefolge in ihren geöffneten Rachen hineinfahren und schoss einen Pfeil in ihren Leib, womit er ihr den Garaus machte. Darauf »warf er ihren Leichnam hin und stellte sich darauf«. Dann wendet sich Marduk zu den Göttern, die im Gefolge Tiâmat's gestanden hatten und bei seinem Herannahen in Bestürzung geraten waren. Auch sie bringt er in seine Gewalt und setzt sie gefangen. Desgleichen legt er die elf Geschöpfe, die sie sich als Helfershelfer erschaffen hatte, in Banden. Zuletzt überwältigt er auch den Ḳingu, entreisst ihm die »Schicksalstafeln«, und legt sie sich selbst an die Brust (Z. 65—122 =

---

1) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 563f. Da *abûbu* andererseits im Babylonischen der technische Ausdruck für die Wasserflut der Sintflut ist, Tiâmat aber als die personificirte Wasserflut zu denken ist, so ist der Kampf Marduks gegen Tiâmat, wie Jensen daselbst ausführt, wol als Kampf von *abûbu* (Lichtflut) gegen *abûbu* (Wasserflut) zu denken, wonach vielleicht auch der Name *Omorka* für Tiâmat zu beurteilen ist (oben S. 492 Anm. 2). Diese wahrscheinlich anzunehmende Auffassung der Tiâmat als *abûbu* (Wasserflut) ist wichtig für die Erklärung des Sintflutmythus, der dann auf diesem Wege als ein Parallel-Mythus zum Chaosmythus erwiesen würde. — Im Hinblick auf einen solchen Zusammenhang zwischen *Tiâmat* und *abûbu* gewänne auch die schon vor Jahren von Hommel geäusserte Vermutung an Wahrscheinlichkeit, dass die Gestalt der Schlange *Apôpi* in dem ägyptischen Mythus von dem Kampfe des Sonnengottes *Râ* mit *Apôpi* und seinen Helfern sowol der Sache wie auch dem Namen nach auf das babylonische *abûbu* zurückginge.

KB. VI 1 S. 27. 29). Darauf kehrt Marduk zum Leichnam der Tiâmat zurück, zerschlägt denselben »in zwei Teile«:

Die Hälfte von ihr stellte er auf und machte sie zur Decke, dem Himmel;
schob einen Riegel vor, stellte Wächter hin,
ihre Wasser nicht heraus zu lassen befahl er ihnen.

In den folgenden Schlusszeilen dieser Tafel ist dann noch näher vom Bau von *Ešara*, d. i. wahrscheinlich der Erde[1]), die Rede (Z. 123—146 = KB. VI 1 S. 29. 31).

Dieser zuletzt erwähnte Passus des Epos hat natürlich als die Vorlage für die Schilderung des Berosus von der Spaltung des Weibes Thamte und der Erschaffung von Erde und Himmel aus den beiden Hälften derselben zu gelten.

Tafel V bringt die ausführliche Schilderung der Erschaffung der Himmelskörper, mit besonderer Hervorhebung der Tierkreisgestirne und, wie es scheint, der 36 Dekan-Gestirne und ihrer Beziehung zu den 12 Monaten des Jahres. Im Folgenden muss dann vor allem natürlich von der Erschaffung von Sonne, Mond und den 5 Planeten und ihrer Bestimmung ausführlich die Rede gewesen sein. Doch ist hiervon bis jetzt nur noch die Stelle, die vom Monde handelt, erhalten (Z. 1—26 = KB. VI 1 S. 31f.).

Von hier an ist leider bis jetzt, ausser der Schlusstafel, fast alles Weitere verloren und liegen höchstens einige nicht mit Sicherheit einzuordnende Fragmente vor. Dahin gehört möglicher Weise ein Fragment (K. 3449a = KB. VI 1 S. 33 unten), in welchem das Netz und der Bogen (Marduks?) von den Göttern gepriesen und der Bogen als Bogenstern an den Himmel versetzt wird (?).

Wichtiger ist ein weiteres Fragment[2]), das von der Begrenzung des Meeres und der Erschaffung des Festlandes gehandelt zu haben scheint. Doch ist zu bemerken, dass dieses Fragment allem Anscheine nach einer anderen Recension des babylonischen Schöpfungsmythus angehört, und zwar stellt dasselbe, da hier nicht Marduk, sondern Anšar (Aššur) die Rolle des Schöpfergottes spielt, und gerade die alte assyrische Hauptstadt Aššur in demselben genannt wird, offenbar die specifisch assyrische Recension des Schöpfungsmythus dar im Gegensatz zur babylonischen, wie sie in der Recension Enuma eliš vorliegt[3]). Immerhin lässt sich, da die Abweichung der assyrischen Gestalt des Schöpfungsmythus von der babylonischen in der Hauptsache eben nur in der Einsetzung von Aššur statt Marduk's als Schöpfergott bestehen wird, für den sachlichen Verlauf des Mythus auch diese assyrische Recension sehr wohl zur Ausfüllung der bis jetzt noch bestehenden Lücke heranziehen.

Sehr fraglich erscheint, ob ein weiteres Fragment (K. 3364) mit Delitzsch zu unserem Weltschöpfungsepos zu rechnen ist und »Ermahnungen des Schöpfergottes an den ersten Menschen« enthält. Das Fragment (bei

1) So nach Jensen; Andere sehen dagegen in *Ešara* eine Bezeichnung für den Himmel.

2) K. 3445 + Rm. 396, veröffentl. Cun. Texts XIII 24f., bei Delitzsch Nr. 20 S. 51. 87. 109f.; in KB. VI 1 nicht aufgenommen.

3) Vgl. hierzu auch bereits oben S. 351 Anm. 2.

Delitzsch Nr. 21 S. 54f. 88f. 111f., im Originaltext veröffentl. Cun. Texts XIII 29f.) ist darum auch in KB. VI 1 nicht aufgenommen[1]).

Die **Schlusstafel** des babylonischen Schöpfungsepos in der Recension Enuma eliš ist dagegen äusserst wahrscheinlich erhalten in einem Hymnus auf Marduk (KB. VI 1 S. 35—39), der die Schöpfertaten desselben im Einzelnen rekapitulirt. Unter diesen Schöpfertaten erscheint aber speciell auch die Erschaffung der Menschen (Z. 16f. 18), sowie die Erchaffung des Festlandes (Rev. Z. 12). Ferner ist aus einem Vokabular zu diesem Texte (V R 21 Nr. 8) zu entnehmen, dass auch die Pflanzenschöpfung in diesem Hymnus als Schöpferakt Marduk's ausdrücklich erwähnt war (s. das Nähere bei Delitzsch S. 152).

Besonders zu erwähnen ist noch, dass in diesem Texte (Obv. 13 f.) gesagt wird, dass Marduk mit den bezwungenen feindlichen Göttern Erbarmen gehabt und ihnen das auferlegte Joch abgenommen habe. Ferner ist zu beachten, dass nach Rev. 10f. der Kampf Marduk's gegen Tiâmat, wie es scheint, nicht nur als ein einmaliges Ereignis in der Urzeit bei der Weltschöpfung angesehen wurde, sondern als ein Zustand, der sich bis in die fernste Zukunft, so lange die Welt besteht, noch weiter fortsetzt.

Auch die bei Berosus sich findende Notiz, dass Bêl die Menschen aus Erde vermischt mit Götterblut gebildet habe[2]), ist demnach bis jetzt als Bestandteil des babylonischen Schöpfungsepos noch nicht nachzuweisen[3]). Aber auch hier besitzen wir wahrscheinlich eine entsprechende parallele Schilderung in einem neuerdings bekannt gewordenen epischen Fragment (Bu. 91-5-9, 269, veröffentl. Cun. Texts VI 5), in welchem davon die Rede zu sein scheint, dass aus dem Blute eines geschlachteten Gottes und aus Lehmerde die Göttermuter Menschen gebildet habe. Doch scheint sich dies nicht auf die allererste Menschenschöpfung zu beziehen. S. das Nähere bei Zimmern in ZA. XIV S. 280f. und Jensen in KB. VI 1 S. 275f. Bemerkenswert ist hierbei auch, dass dieser mythologische Text bereits aus der altbabylonischen Zeit, ca. 2000 v. Chr., stammt, somit auch durch ihn wahrscheinlich gemacht wird, dass schon um diese Zeit der Stoff der Schöpfungssage litterarisch aufgezeichnet wurde (s. dazu oben S. 490f.).

Ausser diesem grösseren babylonischen Schöpfungepos, das jedenfalls als die direkte Vorlage der Recension der babylonischen Schöpfungssage bei Berosus und Damascius anzusehen ist, und ausser den bereits zu seiner Ergänzung herangezogenen Paralleltexten, besitzen wir noch eine Reihe weiterer mythologischer baby-

1) Diesem Texte steht übrigens inhaltlich sehr nahe der Text K. 1453.

2) Dazu, dass diese Aussage ursprünglich auf Bêl zu beziehen sein wird, s. oben S. 489 Anm. 5.

3) Ein Text, in welchem King neuerdings die direkte keilschriftliche Vorlage zu diesem Passus bei Berosus gefunden haben will, steht mir noch nicht zur Verfügung.

lonischer Texte, die gleichfalls den Weltschöpfungs- bezw. Chaosmythus behandeln und somit zur weiteren Ergänzung der Vorstellungen der Babylonier über dieses Gebiet dienen können. Dahin gehört u. a.:

a) Ein kaum zu jenem grösseren Epos gehörendes Fragment (DT. 41; s. KB. VI 1 S. 43), in welchem auf die Schöpfung von Himmel und [Erde] durch die Götter und die Erschaffung von Tieren und Menschen durch dieselben Bezug genommen wird. Der Text stammt aus der Bibliothek Assurbanipals.

b) Ein Beschwörungstext (82-5-22, 1048; KB. VI 1 S. 39ff.) mit einer mythologischen Einleitung, die einen Hymnus auf die Weltschöpfung enthält. Auch in diesem Texte ist die Welt in ihrem Urzustand nur Meer (*tâmtu*), hier aber einfach im appellativischen Sinne, nicht in dem Sinne der personificirten Tiâmat, so dass hier auch nicht die Rede ist von einem der Schöpfung vorausgegangenen Kampfe des Schöpfergottes mit dem Chaoswesen, sondern einfach von der Errichtung eines Baldachins (= Himmel) und der Schaffung und Aufschüttung von Erde neben dem bis dahin allein vorhandenen Wasser. Als Schöpfergott ist auch hier *Marduk* genannt, der mit der auch sonst als Menschenbildnerin auftretenden Göttin *Aruru* (oben S. 430) zusammen die Menschen erschafft[1]), die hier an erster Stelle unter den Lebewesen genannt werden. Es folgen die Tiere, Flüsse, Pflanzen, Häuser, Städte und Tempel. Besonders bemerkenswert ist noch, dass in diesem Schöpfungstexte den Kultstädten Ea's und Marduk's, Eridu und Babylon, und ihren Tempeln eine allererste Erschaffung noch vor der eigentlichen Schöpfung von Himmel und Erde zugeschrieben wird. Der Text stammt aus der neubabylonischen Zeit.

c) Als ein Paralleltext zu dem Kampf Marduk's mit Tiâmat darf bis zu einem gewissen Grade ein mythologischer Text angesehen werden (Rm. 282; KB. VI 1 S. 45), in welchem die hier bereits bestehende Welt mit ihren Städten und Menschen von einem Ungetüm, genannt *LAB-bu*, d. i. wahrscheinlich *labbu* »Löwe«[2]), heimgesucht wird. Allem Anscheine nach wird dieses löwen(?)artige Ungetüm in Z. 5f. zugleich auch als die [grosse] oder [wütende]

1) Wörtlich »bauen, bilden« *banû*, das gleiche Verbum, wie das vom Häuser- und Städtebau übliche *banû* = hebr. בנה.

2) Statt *labbu* ist an und für sich auch die Lesung *kalbu* »Hund« und *ribbu* möglich. Falls letztere Lesung anzunehmen, so wäre natürlich hebr. רהב dazu zu stellen. Doch sei ausdrücklich betont, dass die Lesung *ribbu* eben nur eine und nicht einmal die nächstliegende Möglichkeit darstellt.

Schlange bezeichnet, die vom Meere (*tâmtu*) [geschaffen], und deren Bild am Himmel von Bêl gezeichnet ist. Auch hier wird, ähnlich wie bei dem Marduk-Tiâmat-Kampf, mit der Tötung des *LAB-bu* durch einen der Götter der Antritt der Königsherrschaft durch denselben verknüpft. Und ähnlich, wie in jenem grossen Schöpfungsepos, sollen auch hier erst andere Götter im Auftrag des obersten Himmelsgottes den Kampf versuchen, bis es schliesslich einem, Bêl (?), gelingt, den *LAB-bu* zu töten, dessen Blut darauf 3 Jahre, 3 Monate, Tag und [Nacht] dahinströmt. Beachtenswert sind auch die näheren Umstände, unter denen der Gott zum Kampf mit dem Ungetüm schreitet: Der Gott kommt vom Himmel herab in Wolken und Wetter, mit dem »Lebenssiegel«[1]) vor sich. Auch dieser Text stammt aus der Bibliothek Assurbanipals.

d) Ebenso bildet in gewissem Sinne eine Parallele zu der Empörung der Tiâmat und der widerrechtlichen Verleihung der »Schicksalstafeln« an Kingu der ebenfalls aus der Bibliothek Assurbanipals stammende Text, welcher von einem Raub der Schicksalstafeln (*tup-šîmâte*) durch den Sturmvogelgott *Zû* erzählt (K. 3454 etc. = KB. VI 1 S. 47 ff.). Als oberster Gott, der die oberste Herrschaft führt und darum im Besitz der Schicksalstafeln ist, erscheint hier Bêl. Zû trägt Gelüste nach dessen Herrschaft und raubt darum eines Tages in einem unbewachten Augenblicke Bêl die Schicksalstafeln, womit er zugleich die oberste Herrschaft an sich reisst. Jetzt gilt es, Zû diesen Raub wieder zu entreissen. Wem von den Göttern dies gelingt, der soll fortan der oberste sein. Wie bei Tiâmat und beim LAB-bu, so weichen auch hier zuerst mehrere Götter, die der Himmelsgott Anu dazu auffordert, dem Kampfe aus, bis zuletzt — so müssen wir ergänzen, der Text selbst bricht aber hier ab — einer der Götter den Kampf siegreich besteht, der dafür mit dem Besitz der obersten Herrschaft belohnt wird.

Wahrscheinlich haben wir auch hier als Sieger über Zû den Gott Marduk anzunehmen. Wenigstens wird dieser einmal an einer anderen Stelle, in einem Hymnus, der seine verschiedenen Ruhmestaten preist, als

1) Vielleicht darf für das Lebensiegel (*kunukku napišti*), das der vom Himmel herabkommende Erlösergott hier trägt, doch an die Worte Jesu *τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ, σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι* in dem naassenischen Hymnus bei Hippolyt, Philos. V 1, 10 erinnert werden, wenn auch unter den *σφραγῖδες* mit Anz, Gnostizism. S. 10 und Harnack in den Sitz. Ber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1902, S. 542 zunächst nur die Sakramente zu verstehen sein werden. Denn auch im Übrigen scheint ja für die Schilderung des Christus-Soter speciell in diesem naassenischen Hymnus der babylonische Erlösergott Marduk die Vorlage zu bilden. S. dazu Anz a. a. O. S. 94.

»Zerschmetterer des Schädels des Zû« bezeichnet (ZA. V S. 57 = Craig, Rel. Texts I p. 29)[1]). Freilich könnte nach dem zweiten von Zû handelnden Texte IV R 14 = KB. VI 1 S. 55 auch Bêl selbst derjenige gewesen sein, der die ihm geraubten Schicksalstafeln dem Zû wieder entriss. In der ursprünglichsten Form des Mythus dürfte dies sogar sicher der Fall gewesen sein. Dagegen würde, wenn in der jetzigen Form wirklich Marduk als der Siegergott zu ergänzen ist, dies dann wieder entsprechend wie beim Schöpfungsepos die specifische Recension der Stadt Babylon darstellen mit der Pointe von Marduks, des Stadtgottes von Babylon, Antritt der Weltherrschaft[2]).

e) Endlich ist hier noch ein Beschwörungstext (IV R 5) zu erwähnen, mit einer mythologischen Einleitung[3]), in der zunächst ausführlich von dem Treiben der sieben bösen Dämonen (oben S. 459) die Rede ist. Alsdann heisst es, dass Bêl, da er von diesem Treiben Kunde erhielt, mit Ea sich beraten, seine drei Kinder Sin, Šamaš und Ištar (Mond, Sonne, Venusstern) zur Verwaltung des »Himmelsdammes« (*šupuk šamê*)[4]) bestellt und ihnen, zusammen mit Anu, die Herrschaft über den ganzen Himmel zuerteilt habe. Im Folgenden wird dann weiter erzählt, wie eines Tags Sin von den bösen Sieben umzingelt und hart bedrängt wurde, wobei es ihnen gelang, Šamaš und Rammân auf ihre Seite zu ziehen. Bêl, der von dieser Bedrängnis seines Sohnes Sin hört, sendet zu Ea um Hilfe. Und dieser sendet seinerseits seinen Sohn Marduk, damit dieser Sin Hilfe bringe. — Es spricht mancherlei dafür, dass diese mythologische Erzählung von der Bedrängnis des Sin in der Tat mit Winckler von der Verdunkelung speciell des Frühjahrsneumonds (vgl. oben S. 362, 366, 388 f.) zu verstehen ist, dass demnach dieser Mythus ein nur speciell auf den Mond bezogener Parallel-Mythus ist zu demjenigen von dem Kampf des Frühlingssonnengottes mit dem Wesen, das den zu Ende gehenden Winter repräsentirt.

Der Hintergrund aller dieser babylonischen Mythen, die in verschiedenen Varianten von der Auflehnung einer untergeordneten Göttergestalt gegen den obersten Götterkreis und von der Besiegung dieses Rebellen durch einen Gott, der fortan als der höchste gilt, handeln, ist deutlich in einem Naturmythus zu finden. Und zwar handelt es sich sowol bei Tiâmat-Ḳingu, wie beim LAB-bu und bei

1) S. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 54 Anm. 3 und S. 370.

2) Vgl. hierzu A. Jeremias Art. Marduk in Roscher's Lex. II Sp. 2364 Anm., Jastrow, Rel. of Bab. p. 538 ff. und Jensen in KB. VI 1 S. 567.

3) Vgl. die Übersetzung derselben bei Winckler, Altor. Forsch. III S. 58 f., Himmels- und Weltenbild der Babyl. S. 59 f., der ebenda auch den Zusammenhang dieses Mythus mit den sonstigen babylonischen Weltschöpfungs- und Drachenkampfmythen betont.

4) Winckler erblickt hierin eine Bezeichnung für den Tierkreis.

Zû, um die Personifikation der Winters- bez. der Nachtzeit, während der siegreiche Gott und nunmehrige Weltherrscher Bêl-Marduk eine Personifikation der Frühlings- bezw. der Morgensonne darstellt.

Diese Auffassung des Kampfes zwischen Marduk und Tiâmat (und seiner Parallelen) nicht nur als eines Kampfes zwischen Licht und Finsternis im Allgemeinen, sondern speciell als eines Kampfes des beginnenden Tages mit der Nacht und parallel damit des mit der Frühjahrs-Tag-und-Nachtgleiche beginnenden neuen Jahres mit dem vorausgehenden Winter, wird schon durch die Natur Marduk's als Gottes der Frühsonne am Tage und der Frühlingssonne im Jahre (oben S. 379 f.) sehr nahe gelegt; weiter dadurch, dass das Hauptfest Marduk's eben das Frühlingsneujahrsfest ist, als dessen Festgeschichte wir gewiss den Mythus vom Kampfe Marduk's mit Tiâmat und der darauf erfolgten Weltschöpfung anzusehen haben. Endlich spricht auch der Umstand, dass Marduk von den Babyloniern im Sternbild des Stieres lokalisirt worden zu sein scheint (oben S. 374), dafür, dass der Kampf Marduk's mit Tiâmat in der Zeit des beginnenden Frühjahrs, der Zeit, da die Sonne in alter Zeit im Stiere stand, anzusetzen ist. Wie Marduk im Stier, so wird man wol anzunehmen haben, dass sein Widerpart von den Babyloniern gleichfalls am Himmel lokalisirt worden ist, oder vielmehr umgekehrt von einer bestimmten Stelle des Himmels seinen Ausgang genommen hat. Dafür könnte dann aber sehr wol das dem Stiere ungefähr gerade entgegengesetzte Sternbild der Schlange[1]) in Betracht kommen, in dessen Nähe die Sonne beim Beginn des Herbstes in alter Zeit stand. Jedenfalls ist von der mit dem LAB-bu gewiss identischen Schlange in dem oben (S. 498 f.) besprochenen Mythus ausdrücklich gesagt, das sie am Himmel gezeichnet gewesen sei, und es könnte für diese am Himmel gezeichnete Schlange ausser serpens höchstens noch an hydra oder draco zu denken sein[2]).

---

1) Ein Schlangenstern (*kakkab ṣîri*) wird in den babylonischen astronomischen Tafeln mehrfach erwähnt. Unter demselben ist nach V R 46, 29 ab, wo derselbe unmittelbar vor dem Scorpion genannt wird, sicher eben das Sternbild serpens zu verstehen, das demnach wie so viele andere Sternbilder bereits in Babylonien heimisch ist. Vgl. hierzu auch bereits Hommel, Aufs. und Abh. S. 241.

2) Winckler, Himmels- und Weltenb. d. Bab. S. 44 ff. meint dagegen, dass der Tiâmat speciell das Sternbild des cetus entspräche. Beweisen lässt sich dies, soviel ich sehe, bis jetzt ebensowenig, wie bei serpens, hydra oder draco. Denkbar ist auch, dass man in mehreren derartigen Sternbildern gleichzeitig Entsprechungen des Chaoswesens erblickt hat.

Für die elf Geschöpfe der Tiâmat bleibt es — schon wegen der eigentümlichen Zahl 11 — weitaus das Wahrscheinlichste, dass sie in den 11 Gestirnen des Tierkreises von den Zwillingen bis zum Widder (mit Ausnahme des Stieres, der vielmehr Marduk entspricht) ihren Ausgangspunkt haben[1]), wenn auch nur für zwei derselben, nämlich Skorpionmenschen und Fischmenschen, die Beziehung zu den entsprechenden Sternbildern Skorpion und Fische ganz fraglos ist.

Dass speciell auch *Zû* als Repräsentant der Winters- wie der Nachtzeit zu gelten hat, geht daraus hervor, dass der Sturmvogelgott Zû von den Babyloniern im Vogelpferd Pegasus am Himmel lokalisirt wurde (s. Jensen, Kosmol. S. 93), das Sternbild des Pegasus aber da steht, wo die Sonne am Himmel in der Winterszeit zuletzt weilt, ehe sie in den Frühlingspunkt, in alter Zeit im Stier, dem Symbol und der Stelle Marduks, tritt.

Sehr umstritten ist die Frage, ob sich unter den zahlreichen bildlichen Darstellungen aus dem babylonisch-assyrischen Altertum solche finden, die speciell das Chaosungetüm, sei es allein, sei es in der Scene, wie es von dem Schöpfergotte Marduk oder dessen Parallelgestalten besiegt wird, darstellen. Seit lange wird vielfach namentlich die bekannte Abbildung auf einem Relief aus dem Palaste Assurnaṣirpals in Nimrud-Kelach[2]) hierauf gedeutet. Allerdings passt weder die Gestalt des Ungeheuers (Maul und Vordertatzen eines Löwen, Flügel und Hinterfüsse eines Adlers, ausserdem männliches Geschlechtsglied), noch auch die Bewaffnung des Gottes, der das Ungetüm besiegt, richtig zu der Darstellung des Marduk-Tiâmat-Kampfes im Texte des Epos Enuma eliš. Eher könnte diese Abbildung speciell den Kampf Bêl's mit dem LAB-bu (oben S. 498f.) darstellen[3]), insbesondere wenn unter dem LAB-bu wirklich ein *labbu* »Löwe« verstanden werden darf. Andererseits wird doch daran festzuhalten sein, dass sowol in der genannten bekannten Darstellung, wie in einer Reihe ähnlicher, aber im Einzelnen doch auch wieder charakteristisch abweichender[4]) Abbildungen auf Siegelcylindern[5])

1) Vgl. hierzu auch schon oben S. 374.

2) Veröffentl. bei Layard, Monuments II Pl. 5 und sonst vielfach, z. B. in Roscher's Lexikon II Sp. 2359 f., in Guthe's Bibelwörterbuch S. 429, in Riehm's Handwörterb. ² S. 1280.

3) So Jensen in der »Christl. Welt« 1902 Nr. 21 Sp. 489.

4) Insbesondere in dem Punkte, dass die Gottheit hier mehrfach in der Situation dargestellt wird, wie sie von einem Bogen einem Pfeil direkt in das Maul des Ungetüms schiesst, was sich genau mit der Art deckt, wie Marduk der Tiâmat den Garaus macht (Schöpf. Taf. IV 101 = KB. VI 1 S. 29), vorausgesetzt, dass man hier die Worte *issuk mulmulla* im Anschluss an Jensen in KB. VI 1 S. 327f. S. 339 gegen S. 29 vielmehr fassen darf als »warf er den Pfeil«.

5) S. solche bei G. Smith-Delitzsch, Chald. Genes. S. 90, S. 93, bei

in der Tat Darstellungen des Kampfes des Schöpfergottes mit dem Chaosungetüm zu erblicken sind[1]), mag hierbei nun dieser Kampf und die beiden dabei beteiligten Wesen speciell in der Gestalt, wie sie uns im Schöpfungsepos Enuma eliš litterarisch vorliegt, dargestellt sein, oder mag es sich um mehr oder weniger abweichende Varianten dazu handeln. Besonders beachtenswert sind hierbei noch diejenigen Darstellungen, in denen das Ungetüm nicht als »Adlerlöwe«, sondern als schlangenartiges Wesen erscheint[2]), da sie uns lehren, dass das Chaosungetüm von den Babyloniern in der Tat auch als schlangenartiges Wesen aufgefasst wurde, wie dies auch schon der Wortlaut des LAB-bu-Mythus (oben S. 498f.) nahelegt.

Im Anschluss an das Vorstehende darf auch unter dem *mušruššû,* der »wütenden« oder »rotglänzenden[3]) Schlange[4])«, die von Agumkakrime im Marduk-Tempel Esagil in Verbindung mit dem Bilde Marduk's und der Ṣarpânîtu aufgestellt wird[5]), wol sicher das Chaosungetüm verstanden werden, um so mehr, als ebenda[6])

A. Jeremias, Artikel Marduk in Roscher's Lexikon II Sp. 2368 f., und besonders bei Ward in dessen Artikel Bel and the Dragon in Amer. Journ. of Sem. Lang. and Lit. XIV 1897/98 p. 94ff. S. ferner die Siegelcylinder Nr. 315ff. bei de Clercq et Menant, Catalogue de la Collection de Clercq, Vol. I.

1) Dies gegen die von Jensen an der S. 502 Anm. 3 genannten Stelle neuerdings vertretene Ansicht, dass der Kampf Marduks gegen Tiâmat absolut zu trennen sei von den Kämpfen eines Gottes mit einem aus verschiedenen Tierteilen zusammengesetzten Ungeheuer, wie sie uns diese bildlichen Darstellungen zeigen. Auf den dabei von Jensen besonders hervorgehobenen Punkt, dass Tiâmat sowol im keilschriftlichen Schöpfungsepos, wie bei Berosus und Damascius ausschliesslich nur als Weib, nicht etwa als tiergestaltig erscheine, möchte ich kein allzugrosses Gewicht legen, da doch auch sonst gerade in der babylonischen Kunst häufig genug Tiergestalten als Symbole und an Stelle der sonst durchaus menschlich gedachten Götter erscheinen. Vgl. z. B. die Darstellungen auf den sog. Grenzsteinen und auf einer Reihe von Königsstelen.

2) S. hierfür namentlich den babyl. Siegelcylinder Brit. Mus. Nr. 89,589, veröffentl. bei King, Bab. Relig. and Mythology p. 102, wo der ein Lichtstrahlen- oder Blitz-Bündel in der Rechten und, wie es scheint, auch in der Linken haltende Gott in ähnlicher schreitender Haltung wie auf dem obengenannten grossen Relief aus Nimrud auf dem Rücken eines schlangenartigen, allerdings mit zwei Vordertatzen versehenen Ungetüms steht. Vgl. ferner die ähnliche Abbildung auf dem von Ward in Bibliotheca Sacra 1881 p. 224 und in dem oben genannten Artikel p. 102 veröffentlichten sog. Williams-Cylinder (s. auch die auf mechanischem Wege hergestellte Reproduktion dieses Cylinders in Cheyne's Isaiah (Engl. Transl.) p. 206 in Haupt's Bibelwerk), wo der Schlangenkopf dem Gotte zugewendet ist, die Schlange keine Tatzen hat, und auch im übrigen die Gestalt einer richtigen Schlange aufweist.

3) S. zu dieser Bedeutung von *ruššû* Jensen in KB. VI 1 S. 570.

4) oder Drachen; es mag hier auch erwähnt werden, dass II R 24, 10 *mušr[uššû]*, wie doch wol zu ergänzen ist, einer Schlangenart *ḫulmittu* gleichgesetzt wird, die ideographisch als *MUŠ. ḪUL* »böse Schlange« bezeichnet wird.

5) Inschrift Agumkakrime's Col. III 13ff. = KB. III 1 S. 143.

6) Col. IV 50ff. = KB. III 1 S. 145.

auch fraglos die aus dem Schöpfungsepos bekannten Ungetüme der Tiâmat im Marduktempel angebracht erscheinen[1]). Wie ein solcher *mušruššû* vorgestellt wurde, lehren aber die Ausgrabungsbefunde in Babylon, wenn man sie mit den Inschriften Nebukadnezar's zusammenhält. Denn entsprechend den von Nebukadnezar Col. VI 5. 16 = KB. III 2 S. 21f.[2]) erwähnten Wildstier- und *mušruššû*-Darstellungen[3]) wurden bei den Ausgrabungen im Ḳasr und zwar eben an der von Nebukadnezar genau bezeichneten Stelle des Mauerlaufs Ziegelreliefs in situ gefunden, die teils Darstellungen schreitender Stiere, teils solche eines Fabelwesens enthielten, das den Kopf einer Schlange[4]), Vorderfüsse eines Panthers, Hinterfüsse eines Adlers, den Körper bedeckt mit Schuppen und am Schwanzende einen Skorpionstachel hatte[5]).

Besonders zu erwähnen ist noch die Stelle aus dem Ninib-Hymnus II R 19 Nr. 2, wo die Waffe Ninib's, mit Namen *abûb*[6]) *taḫâzi* »Flut der Schlacht«, verglichen wird zuerst mit dem *mušmaḫḫu*, der »grossen Schlange«, mit »sieben Köpfen«, und sodann mit dem *mušruššû tâmtim*, der »wütenden« oder »rotglänzenden[7]) Schlange des Meeres«. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist doch mit diesen beiden Schlangen- oder Drachenbezeichnungen, die beide wol nur verschiedene Namen für ein und dasselbe mythologische Wesen sind, das Chaosungetüm gemeint, das demnach wenigstens in einer Variante der babylonischen Tradition auch als 7-köpfig vorgestellt wurde[8]).

Andererseits kennt nun die babylonische Mythologie allerdings auch eine Schlangengottheit *(ilu)Sîru*, die zunächst zwar von dem Chaosungetüm getrennt werden zu müssen scheint, die im letzten Grunde mit

---

1) Vgl. dazu oben S. 489 die Stelle aus Berosus, wonach die Bilder der Chaoswesen im Tempel des Bêl als Weihgeschenke zu sehen seien.

2) Vgl. auch Neb. Grot. I 44f. = KB. III 2 S. 35; Neb. I R 52 Nr. 3 II 9 = KB. III 2 S. 57.

3) Ähnlich ist auch Neriglissar I 21ff. von je 2 bronzenen *mušruššû*, die an den 4 Thoren von Esagil, und zwar als Schreckbilder gegen den Feind, aufgestellt waren, die Rede. S. ferner Nabonidstele IX 57 (MVAG. 1896 S. 35). Vgl. auch die mächtigen silbernen Schlangen, die nach Diodor II 9 in der Nähe der Bildsäule der Rhea im Bêl-Tempel zu Babylon aufgestellt waren.

4) Und zwar, wie eine mir vorliegende Photographie zeigt, mit zwei langen Hörnern.

5) S. Mitteil. d. Deutsch. Orient-Gesellschaft Nr. 12 (April 1902) S. 14f. Es ist ferner daran zu erinnern, dass dieses *mušruššû*-Relief aus Babylon annähernd das gleiche Bild (nur in stehender statt liegender Haltung) eines schlangenköpfigen, vierfüssigen Ungeheuers darstellt, wie es auf dem Mardukbilde aus Babylon (oben S. 375 Anfang) und auf den »Grenzsteinen« als begleitendes Tier des Marduk-Symbols sich findet (Hommel's »Stierdämon«, Aufs. u. Abh. S. 264, vgl. auch ibid. S. 440), so dass demnach doch wol mit Delitzsch, Babel u. Bibel S. 34 gegen Jensen (an der oben S. 502 Anm. 3 genannten Stelle) das neben Marduk befindliche Tier als der von ihm bezwungene »Drache des Urwassers« bezeichnet werden darf.

6) Ideogr. *A. MA. RU*, das wahrscheinlich das Prototyp zu Omor(o)ka ist; s. oben S. 492 Anm. 2 Ende.

7) S. oben S. 503 Anm. 3.

8) Vgl. hierzu schon Delitzsch, Paradies S. 148.

demselben aber doch wol identisch ist. Diese[1]) führt den Beinamen *râbiṣ Ešara* »Lauerer (Dämon) von Ešara«[2]) und erscheint in enger Verbindung mit einer Göttin *KA. DI*, mit der sie entweder direkt identificirt wird[3]), oder als deren Kind sie bezeichnet wird[4]). Letztere, die Göttin *KA. DI*, auch in der Form *KA. ṬU. NA*, erscheint aber ihrerseits als eine der beiden »Töchter« von Esagil[5]), eine Tochter der Erua-Ṣarpanîtu. Da nach dem oben Angeführten Schlangengestalten, die als Darstellungen des Chaosungeheuers gelten dürfen, speciell im Marduktempel abgebildet waren und dort geradezu als Wächter gegen die Feinde fungirten[6]), so wird hierdurch eine ursprüngliche Identität der Schlangengottheit *Ṣîru* mit dem Chaosungeheuer sehr wahrscheinlich. Ferner aber legen auch die sog. Grenzsteine[7]) es nahe, dass die Schlangengottheit identisch ist mit dem Chaosungeheuer, das man am Himmel, und zwar wahrscheinlich im Sternbild serpens, lokalisirt dachte (oben S. 501). Denn wie hier mehrfach in der Inschrift dieser Steine der Schlangengottheit ausdrücklich Erwähnung geschieht[8]), so findet sich auch auf vielen derselben unter den bildlichen Darstellungen in besonders auffälliger Weise eine gewaltige Schlange gezeichnet[9]). Dass das ursprüngliche Chaosungeheuer hierbei schliesslich die Funktion einer Trutzgottheit annahm, die man zur Hilfe anrief, hat ja mancherlei Analogien auf dem Gebiet der Religion[10]).

Jensen betont KB. VI 1 S. 565, auf Grund von V R 46, 29 und dem Tamûzhymnus IV R 30, Nr. 2 Obv. 18 und Rev. 6 (womit übrigens auch III R 68, 51 ab ff. zu vergleichen ist), besonders die Beziehung der *KA. DI* und damit auch der Schlangengottheit zur Unterwelt und zur Unterweltsgöttin Ereškigal. Auch dies wird seine Richtigkeit haben, schliesst aber darum den Zusammenhang der Schlangengottheit mit dem Chaosungeheuer nicht aus, wie dies Jensen neuerdings annehmen zu müssen glaubt. Vielmehr liegt es von vornherein sehr nahe, zu vermuten, dass man gerade zwischen dem Chaosungeheuer und der Unterweltsgöttin in der babylonischen Mythologie eine Verbindung hergestellt hat, ähnlich wie auch in hebräischen Psalmen, wie z. B. im Jonaspsalm, die Vorstellung von unterirdischen Wassern mit der unterirdischen Šeol zusammenfällt.

Ausser den im Vorhergehenden besprochenen ausgeführten mythologischen Legenden kommen auch noch eine Reihe von gelegentlichen Anspielungen oder von Angaben in Götterlisten für die Vorstellungen der Babylonier von der Welt- und Menschenschöpfung in Betracht. So finden sich Götterlisten (s. hierzu Jensen,

1) Vgl. zum Folgenden teilweise Jensen in KB. VI 1 S. 565 und auch schon Delitzsch, Paradies S. 146—148.

2) V R 52, 19f., II R 59, 21 ab.

3) V R 31, 30.

4) Scheil, Textes élam.-sémit. p. 91 Z. 23.

5) S. ZA. VI S. 241, 2, verglichen mit Reisner, Hymn. S. 146, 44.

6) Vgl. die S. 504 Anm. 3 angeführte Neriglissar-Stelle.

7) Auf denen nach oben S. 504 Anm. 5 das Chaostier ausserdem auch noch als specielles Tier bei dem Marduk-Symbol erscheint.

8) So bei Scheil a. a. O. und auf dem sog. Michaux-Stein I R 70 Col. I 20 = KB. IV S. 81; auf dem Stein Nebuk. I V R 56, 49 = KB. III 1 S. 171 (hier allerdings als specielle Stadtgottheit von Dêr).

9) So gerade auf dem Michaux-Steine, s. z. B. die Reproduktion desselben bei Perrot et Chipiez, Hist. de l'art dans l'antiqu. II p. 610f., Hommel. Gesch. Babyl. u. Assyr. S. 74; auf dem Steine Nebukadnezar's I V R 57 u. s. w.

10) Beitr. z. Assyr. III 238, 42 wird die Schlangengottheit sogar als »Herr (Var. Herrin) des Lebens« bezeichnet, allerdings hier speciell als Stadtgottheit von Dêr. Ist hierzu die eherne Schlange Num. 21, 8f. (2. Kön. 18, 4) als Lebenspenderin zu vergleichen?

Kosm. S. 272 ff.), in denen, ähnlich wie in dem Eingang des grossen Schöpfungsepos, nur noch in ausgedehnterem Maasse, Göttergenealogien von 10 Götterpaaren (Mann und Weib) gegeben werden, die als vorkosmische Götter anzusehen sind, bis als letzte Glieder die Götter der jetzigen Welt erscheinen.

Ein später Nachklang solcher Götteremanationen dürfte in den Syzygien der gnostischen Systeme vorliegen. S. dazu Anz, Gnosticismus S. 104 ff.

Ferner geht aus verschiedenen Stellen der babylonischen Litteratur[1]) hervor, dass der Babylonier sich den Menschen als aus Erde, genauer Thonerde, Lehm (*ṭîṭu* = hebr. טיט) entstanden betrachtete, wie denn auch der Mensch beim Tode wieder zu Erde wird. Der technische Ausdruck für die Tätigkeit der Schöpfergottheit ist hierbei *ḳarâṣu* »abkneifen« vom Thone, wie hebr. קרץ.

Speciell ist hierbei der Zug beachtenswert, dass auch im Babylonischen die Menschenschöpfung nach dem »Bilde« der Gottheit zu geschehen scheint. S. dazu KB. VI 1 S. 121, Z. 33, wo Aruru den Eabani nach dem Bilde[2]) Anu's[3]) erschafft und besonders KB. VI 1 S. 287, 13, wo die Muttergöttin Mami (oben S. 430) die 7 Männlein und Weiblein vollendet *miḫruša*, d. h. wol »als ihr Gegenstück«[4]).

Als Menschenschöpfer oder -schöpferin gilt in der älteren babylonischen Mythologie in erster Linie *Ea*[5]) und eine weibliche Gottheit, bald als *Aruru*, bald als *Mami*, bald als *Bêlit-ilê* und *Ištar* bezeichnet[6]). Die Menschenschöpfung als ein Werk Marduk's im grossen Schöpfungsepos wird darum, wie die Weltschöpfung im Allgemeinen, ebenfalls erst auf einer sekundären Übertragung dieser Rolle auf Marduk als den Stadtgott Babylons beruhen, während sie ursprünglich anderen Gottheiten zukam.

Biblisches.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, den intensiven und sehr mannigfaltigen Einfluss, den der babylonische Weltschöpfungsmythus

1) S. z. B. KB. VI 1 S. 121 Z. 34; 287 Z. 4 ff.; 215 Z. 12; ZA. X 12, 255; K. 1453, Obv. 6.

2) So, nicht Mann, ist *zikru* mit Jensen zur Stelle (s. denselben in KB. VI 1 S. 401 f.) gewiss zu fassen.

3) Dies ist doch wol der Sinn (vgl. auch Jastrow, Rel. of. Bab. p. 474, Anm. 2), nicht wie Jensen S. 425 zur Stelle zweifelnd vorschlägt: Bild des Anu, soviel wie Bild eines Kriegers.

4) S. hierzu Jensen im Commentar S. 546, wo derselbe, im Anschluss an die von mir vorher angenommene Auffassung des Wortes *maḫru* (*miḫru*) an dieser Stelle, diese Übersetzung gegenüber derjenigen als »vor ihr« bevorzugt und zugleich an Gen. 1, 26 f. erinnert.

5) Vgl. hierzu Jensen, Kosmol. S. 292.

6) S. hierzu schon oben unter Ištar S. 428 ff.

auf das biblische Schrifttum ausgeübt hat, im Einzelnen zu verfolgen und zu begründen, nachdem H. Gunkel in seinem Buche Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895, teilweise in gemeinsamer Arbeit mit dem Verfasser dieses Abschnitts, auf's Eingehendste diesen Gegenstand behandelt hat [1]). Vielmehr seien hier nur die Resultate dieser Forschungen, so wie sie sich jetzt nach mehrjähriger Diskussion dieser Fragen als wenigstens von vielen Seiten angenommen darstellen, kurz zusammengefasst.

Danach liegt eine tatsächliche Verwandtschaft zwischen dem babylonischen Schöpfungsepos der Recension Enuma eliš und der biblischen Recension der Schöpfungsgeschichte in Gen. 1 vor und zwar in der Weise, dass der Stoff von Gen. 1 auf alter Entlehnung aus Babylonien beruht. Hierbei ist anzunehmen, dass der Stoff von Gen. 1, das in seiner jetzigen Form dem Priestercodex angehört und sehr jung ist, innerhalb des Hebräischen selbst eine längere Geschichte durchgemacht hat, bei der das mythologische Element allmählich immer mehr ausgemerzt wurde, darunter vor allem der Kampf des Schöpfergottes mit dem drachengestaltigen Chaosungetüm [2]). Diese ältere, noch mehr mythologische und darum auch dem babylonischen Original in manchen Zügen noch näherstehende Gestalt des gleichen Stoffes liegt noch in zahlreichen mehr oder weniger deutlichen Anspielungen insbesondere der poetischen Litteratur des A. T.'s vor, so vor allem an den Stellen [3]), an denen ausdrücklich, oder in Anspielungen die Rede ist von einem Kampfe Gottes mit Rahab Jes. 51, 9; Ps. 89, 10ff.; Hiob 26, 12f.; 9, 13;(vgl. Ps. 87, 4; Jes. 30, 7; Ps. 40, 5), Leviathan Ps. 74, 12ff.; Jes. 27, 1; Hiob 40f., vgl. 3, 8; Ps. 104, 26; Hen. 60, 7ff.; 4. Esr. 6, 49 ff., Behemoth Hiob 40 (vgl. Hen. 60, 7ff.; 4. Esr. 6, 49ff.; Jes. 30, 6; Ps. 68, 31), dem Drachen (*tannîn*) Jes. 27, 1; 51, 9; Hiob 7, 12; Ps. 44, 20(?); 74, 13; Ezech. 29, 3ff.; 32, 2ff.; Jer. 51, 34 (vgl. 36, 44); vgl. auch Neh. 2, 13 (Drachenquelle); Ps. Sal. 2, 28ff. (*δράκων*); vgl. ferner den Kampf der beiden grossen Drachen (*δράκοντες*) in dem Traum des Mardochaios Add. Esth. LXX cap. 1, 4—10, und die

---

1) Vgl. auch Gunkel's Kommentar zur Genesis und die Artikel Drache zu Babel von Baudissin in PRE [3] und Dragon von Cheyne in Enc. Bibl. Als Vorgänger Gunkel's sind in gewisser Hinsicht zu nennen insbesondere Nöldeke, Budde, Jensen, Hommel, Cheyne.

2) Ausserdem sind dabei, wie es scheint, anderweitige Theorien über Weltschöpfung mit verbunden worden, wie der Gedanke vom Weltei, vom goldenen Zeitalter (s. dazu Gunkel, Genesis [1] S. 94 und S. 104).

3) Die folgenden Citate nach Gunkel's oben genanntem Buche.

Geschichte vom »Drachen zu Babel« Add. Dan. LXX[1]), der Schlange (*nahaš*) Amos 9, 2f.; Hiob 26, 13; Jes. 27, 1.

Eine eigenartige Stellung nimmt der Fisch des Jona-Mythus ein, der aber ursprünglich gewiss ebenfalls in diesen Zusammenhang gehört[2]), nur dass, im Hinblick auf die 3 Tage und 3 Nächte, die Jona im Bauch des Fisches zubringt, hier der Mythus speciell in der auf den Frühjahrsmond sich beziehenden Form vorliegen wird. S. hierzu bereits oben S. 366, 388f., 500.

Dieser Mythus hat einen letzten Nachhall in der eigentümlichen Rolle, die dem Meere (teilweise unter der noch halb mythologischen Bezeichnung *tehôm*) als Feind Gottes und der göttlichen Ordnung zugeteilt wird, so speciell für die Urzeit Ps. 104, 6—9; Hiob 7, 12; 26, 12; 38, 10f.; Prov. 8, 29; Jes. 50, 2; 51, 10; Jer. 5, 22; 31, 35; Ps. 33, 7; 65, 8; 74, 13; 89, 10; Jes. Sir. 43, 23; Or. Man. 3; Hen. 60, 16, aber auch sonst und teilweise in speciell eschatologischer Wendung, so Ps. 46, 4; Jes. 17, 12ff.; Hab. 3, 8; Nah. 1, 4; Ps. 18, 16ff.; 93, 3f.; 77, 17; 106, 9; vgl. Jes. 59, 19.

Dieser alte mythologische Stoff hat endlich eine neue reichhaltige Anwendung gefunden in den apokalyptischen[3]) Schilderungen, nach welchen, nach der Formel Urzeit = Endzeit, in den letzten Zeiten am Ende des ersten Äon vor der Neuschöpfung von Himmel und Erde abermals ein grosser Kampf zwischen dem Chaosdrachen und Gott oder seinem Vertreter stattfindet: Jes. 27, 1 (Leviathan, nahaš, tannîn); Ps. Sal. 2, 28ff. (δράκων); Hen. 60, 7ff. (Behemoth und Leviathan); 4. Esr. 6, 49—52 (desgl.); Apoc. Bar. 29, 4 (desgl.); Dan. 7 (*ḥêwâ*); 4. Esra 11f. (der Adler aus dem Meere); Apoc. Joh. 12 (δράκων); 13 (ϑηρίον); 16, 13 (δράκων und ϑηρίον); 17 (ϑηρίον); 19, 19ff. (ϑηρίον); 20, 2 (δράκων).

Speciell bei den Drachenkampfschilderungen der apokalyptischen Schriften ist allerdings auch stets mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ausser babylonischen zunächst parsische Vorbilder vorliegen können. Indessen werden auch diese letzteren ihrerseits vielfach erst auf Entlehnung aus der babylonischen Mythologie beruhen, wie dies schon die bildlichen persischen Darstellungen des Kampfes zwischem dem König und dem sog. »ahrimanischen Tier«[4]) im Vergleich mit den babylonischen Drachenkampfbildern nahelegen.

Speciell für Gen. 1 kommen von Übereinstimmungspunkten namentlich folgende in Betracht:

---

1) S. über parallele Recensionen zu dieser Legende Gunkel, Schöpf. S. 321f.

2) Vgl. dazu Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 322, Anm. 3 und besonders Cheyne in Art. Jonah § 4 in Enc. Bibl.

3) Vgl. zu diesen ausser Gunkel's Buch besonders noch Bousset, Offenbarung Johannis 1896.

4) S. die Abbildungen bei Stolze, Persepolis I 4. 30. 62. 64, auch reproducirt

In Gen. 1 bildet, wie im Babylonischen, Wasser den Urzustand der Welt[1]. Die dazu gehörende Finsternis ist bei Berosus auch ausdrücklich genannt. Im babylonischen Originalbericht findet sich bis jetzt allerdings noch keine sichere Erwähnung der Finsternis für den Urzustand. Doch liegt dieser Gedanke implicite jedenfalls insofern vor, als Marduk der Lichtgott *κατ᾽ ἐξοχὴν* ist, sein Kampf mit Tiâmat darum im Grunde auch einen Kampf zwischen Licht und Finsternis vorstellt, wie auch Berosus den Kampf zwischen Bêl und Thamte als einen Kampf zwischen Licht und Finsternis bezeichnet. — Für das Urmeer wird in Gen. 1 das Wort *tehôm* (fem. gen.) gebraucht, das durch seinen artikellosen Gebrauch noch auf die ursprüngliche Bezeichnung für eine weiblich gedachte mythologische Personifikation des Meeres hinweist, wie eine solche Gestalt in den poetischen Stellen des A. T.'s, an denen auf die Weltschöpfung angespielt wird, auch tatsächlich noch vorliegt (s. die oben S. 507f. angeführten Stellen). Wort und Vorstellung entspricht völlig der *Tiâmat* im babylonischen Epos (s. oben). — Zum Brüten der *rûaḥ* Gottes auf den Wassern ist vielleicht zu beachten, dass im babylonischen Mythus Tiâmat als die Mutter der Götter erscheint, aus der alle folgenden Göttergenerationen hervorgegangen sind. — Die Theogonie, die in Gen. 1 in der Lücke zwischen V. 2 und 3 als Folge des Brütens der *rûaḥ* Gottes eigentlich notwendig zu erwarten ist (s. hierzu Gunkel, Genesis[1] S. 95), findet sich im babylonischen Mythus an dieser Stelle ausführlich. — Zum Licht als erstem Schöpfungsakt ist, wie schon erwähnt, das Auftreten Marduk's als des Lichtgottes *κατ᾽ ἐξοχὴν* zu vergleichen, dem in Tiâmat die personificirte Finsternis gegenübersteht. — Der Himmel entsteht in Gen. 1 dadurch, dass das Wasser, das bisher eine einzige Masse gebildet, durch eine von Gott geschaffene Feste getrennt wird in die oberen Wasser und die unteren Wasser. In diesem Schöpfungswerke des zweiten Tages haben wir einen letzten Nachklang zu erblicken von dem im babylonischen Epos ausführlichst geschilderten Kampfe zwischen dem Schöpfergotte Marduk und dem personificirten Urmeere Tiâmat, der

---

z. B. bei Riehm, Handw.[2] S. 1189, bei Schrader, Art. *μονόκερως* in Sitz. Ber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1892 hinter S. 580.

1) Der Ausdruck *Bohû* (*Βααυ*) für das Chaos hat, soweit wir sehen, nichts mit der babyl. Göttin *Bau*, der Gemahlin des Ninib, zu thun, mit der derselbe mehrfach zusammengestellt worden ist, wie denn auch die Vorstellung vom leeren Raume als Anfang des Seins für das Babylonische nicht zu belegen ist. S. bereits oben unter Ninib S. 410, Anm. 5.

damit endigt, dass Tiâmat von Marduk erlegt und ihr Leichnam in zwei Teile gespalten wird, von denen der eine fortan das Himmelsdach bildet, wobei ferner durch einen Riegel die Wasser der Tiâmat vom weiteren Vordringen zurückgehalten werden. Auch hier haben die poetischen Recensionen des A. T.'s noch viel deutlicher als Gen. 1 die ältere mythologische Anschauung bewahrt. — Von den folgenden Schöpfungswerken ist im babylonischen Epos nur noch wahrscheinlich die Erschaffung der Erde[1]), ferner der Anfang der Erschaffung der Himmelskörper mit Sicherheit erhalten. Doch lassen, wie oben S. 496 erwähnt, vereinzelte Fragmente, Rückverweisungen, sowie die summarische Berichterstattung bei Berosus mit Sicherheit darauf schliessen, dass auch im babylonischen Epos, wie dies ja übrigens für jede Schöpfungsgeschichte selbstverständlich ist, entsprechend wie in Gen. 1 noch von der Erschaffung der Tiere und Menschen die Rede war.

Viel auffälliger sind, wie nach dem oben Bemerkten nicht anders zu erwarten, die Übereinstimmungen zwischen den poetischen Recensionen des Drachenkampfes im A. T. und dem babylonischen Marduk-Tiâmat-Mythus[2]). Hier erscheint *Tehôm*, oder ihre Doppelgänger *Rahab, Leviathan, Tannîn* u. s. w., in der Tat noch wie ein mythisches persönliches Wesen, gegen das Jahve wie ein Krieger gegen den Feind zum Kampfe auszieht. Die Gestalt dieses Chaosungetüms ist, wie schon die dafür gebrauchten Namen lehren, drachen- oder schlangenartig gedacht, entsprechend dem Bilde, das uns die plastischen Darstellungen des babylonischen Kampfes mit dem Chaosungetüm an die Hand geben (oben S. 502 ff.). — Neben

1) Wenn mit Jensen in der Tat am Schluss der IV. Tafel des babylonischen Epos bereits auch von der Erschaffung der Erde die Rede ist (s. oben S. 496), und wenn weiter urgirt werden darf, dass das betreffende Wort *Esara* eine Bezeichnung für die Erde gerade als die fruchtbringende zu sein scheint, so bestände zwischen Gen. 1 und babylonischem Epos noch die weitere Übereinstimmung, dass in beiden die Erschaffung der Himmelskörper nach derjenigen von Himmel, fruchttragender Erde und Meer (das im babylonischen Epos als schon vorhanden gilt) erzählt würde. Die anscheinend abnorme Stellung der Erschaffung der Sonne erst nach den Pflanzen in Gen. 1 könnte demnach alt sein und auch mit dem etwas auffälligen *χαρποφόρον* bei Berosus (oben S. 489) könnte es unter diesen Umständen doch seine Richtigkeit haben.

2) Vgl. zum Folgenden die Zusammenfassung bei Gunkel, Schöpfung S. 82 ff. und S. 112 f., wo auch die Belege im Einzelnen noch genauer gegeben werden, und noch weitere Einzelparallelen, die allerdings nicht durchweg die gleiche Sicherheit beanspruchen können, namhaft gemacht werden. S. aber auch Gunkel, Genesis[1] S. 111 f., wo derselbe stärker als an der erstgenannten Stelle betont, dass ausser dem babylonischen Chaosmythus doch auch noch mancherlei Anderes, speciell auch Ägyptisches in den Drachentraditionen des A. T.'s zusammengekommen zu sein scheint.

dem Hauptungetüm stehen im hebräischen Mythus, wie im babylonischen, andere, seine Helfershelfer (s. bes. Hiob 9, 13). — Wie im babylonischen Mythus neben *Tiâmat Ḳingu* besonders hervortritt, so erscheinen auch im hebräischen wiederholt zwei dieser Wesen neben einander, wie *Rahab* und *Tannîn, Rahab* und *Naḥaš,* z. T. wie Ḳingu und Tiâmat direkt als Mann und Weib, so *Behemôth* und *Leviathan* (Hen. 60). — Der Zusammenhang dieser Wesen mit dem Meere, als Wasserungeheuer, tritt wie im Babylonischen, so auch im Hebräischen vielfach deutlich hervor. — Diese Ungetüme erscheinen nun als Empörer gegen Jahve und den ihn umgebenden Kreis der himmlischen Wesen; und zwar findet diese Empörung und der sich daran anschliessende Kampf nach mehreren Stellen (so besonders Jes. 51, 9; Ps. 74, 12ff.; 89, 11f.) deutlich in der Urzeit unmittelbar vor der Weltschöpfung durch Jahve statt, genau wie im babylonischen Mythus der Kampf zwischen Tiâmat und Marduk der Schöpfung der Welt durch Marduk unmittelbar vorausgeht. — Die Wappnung des den Drachen besiegenden Gottes, die im babylonischen Mythus so ausführlich geschildert wird, nimmt auch im hebräischen eine wichtige Stelle ein (Jes. 51, 9, vgl. Jes. 59, 17ff. [Eph. 6, 11ff.; 1. Thess. 5, 8]; Jes. 27, 1). — Dem Kampfe selbst geht eine Scheltrede Jahve's voraus (s. z. B. Ps. 104, 7; Hiob 38, 11 und vgl. auch 4. Esr. 11, 40ff.; 12, 31), wie wir einer solchen auch bei dem Marduk-Tiâmat-Kampf unmittelbar vor dem Beginn desselben begegnen. Im Kampfe selbst tötet Jahve das Ungetüm, wie Marduk die Tiâmat. — Dagegen werden die Helfer Rahabs anscheinend glimpflicher behandelt, als Rahab selbst (Hiob 9, 13; vgl. Ps. 89, 11), wie entsprechend auch im babylonischen Mythus die Helfer der Tiâmat von Marduk nur gefangen gesetzt und schliesslich begnadigt werden. — Aus dem in zwei Teile gespaltenen Leichnam der Tiâmat wird im babylonischen Mythus Himmel und Erde gebildet. In den poetischen Recensionen des Tehôm-Mythus im A. T. wird zwar der gleiche Zug, wenigstens mit ausdrücklichen Worten, nicht erzählt, doch ist derselbe mit Sicherheit aus Gen. 1 zu ergänzen, wo die Spaltung (der Tehôm) in die oberen und unteren Wasser die Schöpfung von Himmel und Erde einleitet.

Noch offener aber liegt der Zusammenhang mit der babylonischen Chaostradition vor in den Schilderungen des Chaostieres der Apokalypsen. Dies gilt zunächst von der Gestalt des Chaosun-

geheuers als eines mischgestaltigen [1]), mit Hörnern, teilweise mit mehreren Köpfen versehenen Wesens.

Im Einzelnen ist u. a. zu beachten, dass die babylonischen *mušruššû*-Darstellungen (oben S. 503 f.) den Schlangenkopf mit 2 Hörnern erscheinen lassen, in denen gewiss der Ursprung der zehn [2]) Hörner des Tieres in Dan. 7, 7 (Apoc. Joh. 12, 3; 13, 1; 17, 3) zu suchen ist. Weiter, dass auch bereits die babylonische Tradition als eine Variante eine siebenköpfige grosse Schlange kennt (oben S. 504), entsprechend dem 7-köpfigen Drachen Apoc. Joh. 12, 3; 13, 1; 17, 3. Auch die feuerrote (Apoc. Joh. 12, 3) oder scharlachrote (ibid. 17, 3) Farbe des Ungetüms geht vielleicht auf die rote (?) Farbe des *mušruššû* zurück (oben S. 503 f.). Der Schweif des Drachen (Apoc. Joh. 12, 4) erinnert an die besondere Hervorhebung des Schwanzes des Ungetüms in dem LAB-bu-Mythus (oben S. 498 f.), wie an den Skorpionschwanz der persischen Darstellung des »ahrimanischen Tieres« (oben S. 508) und der *mušruššû*-Darstellung aus Babylon (oben S. 504). Endlich geht der Zug Apoc. Joh. 17, 3, wonach auf dem siebenköpfigen scharlachroten gehörnten Tiere ein Weib in Purpur und Scharlach gekleidet sitzt, wol sicher auf die weibliche Natur der babylonischen Tiâmat zurück.

Die enge Verwandtschaft der apokalyptischen Drachenkampfschilderung mit dem babylonischen Chaos- und Weltschöpfungsmythus zeigt sich ferner deutlich darin, dass hier wie dort dieser Drachenkampf der Schöpfung von Himmel und Erde unmittelbar vorausgeht, im Babylonischen der erstmaligen Schöpfung in der Urzeit, in der Apoc. Joh. der Neuschöpfung in der Endzeit (21, 1. 5); weiter darin, dass hier wie dort der Besieger des Drachen nicht der höchste Gott selbst ist, sondern eine in dessen Auftrag handelnde jüngere Gottesgestalt, der *bar-nâšâ* in Dan. 7, Michael [3]) in Apoc. Joh. 12, 7 (Variante: der Engel in Cap. 20, 1), der himmlische Reiter auf weissem Pferde (der Christus, der Weibessohn) in Apoc. Joh. 19, 11 ff., dem fortan in Folge seines Sieges über das Chaostier [4]) die Herrschaft gehören wird, genau wie im Babylonischen

1) Wenn auch die Mischgestalt des Chaostieres in Apoc. Joh. 13, 2 zunächst einfach auf einer Combination der Einzeltiere von Dan. 7 beruhen wird, so ist doch daran festzuhalten, dass zu der Idee eines solchen componirten Tieres Figuren wie die babylonisch-persischen mischgestaltigen Fabeltiere das Vorbild gegeben haben.

2) Die Zehnzahl dagegen der Hörner wird aus anderer Quelle stammen. S. darüber unten S. 542.

3) S. zu Michael als Bekämpfer des Drachen speciell auch Lueken, Michael S. 27 ff.

4) Dass auch der *bar-nâšâ* in Daniel 7 als der Besieger des Tieres im ursprünglichen Zusammenhang zu gelten hat, ist unschwer zu erkennen. Vgl. auch die Parallele des Löwen mit Menschenstimme (= Christus) gegenüber dem Adler aus dem Meere (= letztes, viertes danielisches Tier) 4. Esr. 11 f., wo noch deutlicher als bei Daniel ist, dass der Löwe der Besieger des Adlers ist. Und besonders 4. Esr. 13, wo der mit den Wolken des Himmels kommende »Mensch« durch den aus seinem Munde ausgehenden Feuerstrom, den flammenden Hauch von seinen Lippen und die stürmenden Funken von seiner Zunge das gegen ihn anstürmende Heer entzündet und verbrennt. Vgl. dazu auch die Parallele in

nicht der oberste Himmelsgott Anšar, sondern der jüngere Gott Marduk den Sieg über Tiâmat davonträgt und alsdann die Königsherrschaft antritt.

Von einzelnen Parallelen sei noch Folgendes hervorgehoben: Die hochfahrenden Worte des Tieres Dan. 7, 8. 11. 25; Apoc. Joh. 13, 5f. haben wahrscheinlich bereits ihr Prototyp in den Worten, mit denen Tiâmat trotzig Marduk begegnet. — Das Nebeneinander von Tier und »anderem Tier« (Lügenprophet) Apoc. Joh. 13, 11 ff.; 19, 20 geht möglicherweise zurück auf das Nebeneinanderstehen von Tiâmat und Kingu im babylonischen Mythus (oben S. 493).

Mit dem Obigen soll nicht behauptet werden, dass die gesammte um den Drachenkampf sich gruppirende Tradition in der Apoc. Joh. auf die babylonische Mythologie, eventuell durch das Medium des Parsismus hindurch (oben S. 508), zurückgeht. Es können vielmehr sehr wol mit der babylonisch(-persisch)en Tradition auch Züge kombinirt worden sein, die zunächst etwa aus der ägyptischen, vielleicht auch griechischen Mythologie stammen. So knüpft z. B. die Figur des himmlischen Weibes Cap. 12, 1 ff. zunächst vielleicht eher an die Gestalt der Isis, als an die der babylonischen Ištar, bezw. Damkina an[1]). Doch schliesst dies keineswegs einen dann allerdings weiter zurückliegenden gleichzeitigen Zusammenhang mit dem Babylonischen aus (vgl. oben S. 440), ebensowenig wie ein Übereinstimmen mit griechischen Drachenmythen dazu nötigt, von dem Zusammenhang mit der babylonischen Mythologie abzusehen, die vielmehr ihrerseits auch für die griechischen Drachenmythen vielfach vorbildlich gewesen sein wird. Ein genaueres Eingehen auf diese sehr komplizierten Fragen ist hier aber nicht möglich[2]).

Abgesehen von der Gestalt des Chaosdrachen hat die aus der babylonisch(-persisch)en Mythologie stammende Figur des Gottesfeindes insbesondere noch in der Gestalt Gog's[3]) bei Ezech. 38 und von da aus in der Apoc. Joh. 20, 8, sowie vor allem in der Gestalt des Antichrist 1. Joh. 2, 18. 22; 4, 3; 2. Joh. 7, wie des mit diesem im Grunde identischen Frevlers (*ἄνομος, ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* etc.) 2. Thess. 2, 3 ff. (und vgl. bereits Dan. 11, 36) ihre charakteristische Ausprägung erfahren. Vgl. hierzu Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 221 ff., sowie die eingehende Monographie von Bousset über den Antichrist 1896.

Wieder in anderer Form ist dieser Mythus von der Entzweiung

---

2. Thess. 2, 8, wo von Jesus gesagt wird, dass er mit dem Hauch seines Mundes den Frevler (*ἄνομος*, s. im Folgenden) hinwegraffen und mit den Strahlen seiner Erscheinung vernichten wird. Beide Stellen, wie auch Apoc. Joh. 19, 15 (1, 16; 2, 12) knüpfen zwar im Ausdruck an Jes. 11, 4 an; indessen enthalten sie doch noch viel ausgeprägtere Züge, die in der Jesajastelle allein nicht ihren Ursprung haben können.

1) Vgl. Bousset, Offenb. Joh. S. 410 und s. zu der Gestalt des Weibes in Apoc. Joh. 12, 1 auch bereits oben S. 440 und S. 360 f.

2) Ebenso kann hier auf die Drachenkampfschilderungen im Mandäischen, im Manichäischen und bei den Gnostikern nicht eingegangen werden, obwol sich gerade hier deutlich zeigen würde, wie sich babylonische Mythen in diesen späteren Religionssystemen in ausgedehntem Maasse forterhalten haben.

3) Vgl. hierzu Winckler, Altor. Forsch. II S. 160 ff.

in der Götterwelt zum Ausdruck gekommen in der Vorstellung des Spätjudentums vom Satanssturz und der namentlich im Buche Henoch und im Buch der Jubiläen einen so breiten Raum einnehmenden Vorstellung vom Engelfall (s. hierzu schon oben S. 464), die zwar an Jes. 14, 12—15 einerseits, an Gen. 6, 1—4 andererseits angeknüpft werden, in diesen beiden alttestamentlichen Stellen aber gewiss nicht ihren letzten Ursprung haben.

Beachte auch das oben S. 391 über den Kampf Christi mit dem Satan während des irdischen Lebens Jesu, und über den Kampf des Christen mit dem Teufel Bemerkte. — Desgleichen das auf S. 463 f. über den Satan als obersten Fürsten des widergöttlichen Geisterreichs Ausgeführte.

Das babylonische Neujahrsfest und das jüdische Purimfest.

Unter den babylonischen Festen nimmt bei weitem die erste Stelle das Neujahrsfest ein. Die Feier desselben unter dem sumerischen Namen *Zag-muk* = assyr. *rêš šatti* (ראש שנה) »Jahresanfang« lässt sich bereits für die erste Hälfte des 3. Jahrtausends unter Gudea belegen [1]). Hier wird das Fest zu Ehren einer Göttin (*Bau*) gefeiert. Ob als der Zeitpunkt des Jahresanfangs und damit der Festfeier in diesem Falle die Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche zu gelten hat, lässt sich noch nicht sagen. In den Briefen Hammurabi's (ca. 2200 v. Chr.) an Siniddinam von Larsa geschieht wiederholt eines »Hauses des Neujahrsfestes« (*akîtu*) Erwähnung [2]). Im Gilgameš-Epos gilt bei der Schilderung des Archenbaus vor der Sintflut die Neujahrsfeier als die grösste Festfeier [3]).

In späterer Zeit tritt uns das babylonische Neujahrsfest als das grosse Hauptfest des obersten babylonischen Gottes Marduk entgegen [4]), so vor allem in den Inschriften der letzten assyrischen Könige (Sargon) [5]) und der Könige des neubabylonischen Reiches [6]). Hier findet das Fest in den ersten Tagen des Nisan statt, entsprechend der babylonischen Sitte dieser Zeit, das Jahr mit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche im Nisan zu beginnen (s. dazu oben S. 330). Die Ceremonien bei dieser neubabylonischen Feier

1) Gudea G Col. III f. = KB. III 1 S. 61.

2) S. King, Letters of Hammur. Nr. 50—54.

3) KB. VI 1 S. 235, Z. 75.

4) Vgl. hierzu auch bereits oben S. 371 und S. 402.

5) Ann. 309 ff.

6) Vgl. besonders Nebukadn. Col. II 54 ff. = KB. III 2 S. 15 (s. den Wortlaut der Stelle oben S. 402 Anm. 1). Ferner Nabonidstele IX 3 ff. (MVAG. 1896 S. 35): Im Monat Nisan, am 10. Tage, wenn der König der Götter, Marduk, und die Götter von Himmel und Erde in . . . (Tempelname), dem Hause der Gebete, dem Hause des Neujahrsfestes, . . . ihre Wohnung nehmen.

des Neujahrsfestes bestanden u. a. darin, dass Marduk aus Esagil einen »Auszug« (*aṣû*) hielt[1]), sein Götterbild in feierlicher Procession (*mašdaḫu*) in einem prächtig ausgestatteten Schiffe auf der Feststrasse *Ai-ibur-šabum*[2]) einhergefahren wurde[3]). Andererseits wurden an diesem Feste die Bilder der anderen Götter, insbesondere des Nabû von Borsippa, in feierlicher Procession nach Babylon hineingebracht[4]). Dass die Opfer und die Darbringung von Weihgeschenken bei diesem Feste besonders reichlich waren, ist selbstverständlich[5]). Dem König lag ob, am Zagmukfeste »die Hände Marduk's zu ergreifen«, d. h. die Hände der Marduk-Statue in Esagil in einem feierlichen Akte zu fassen und seinerseits in einer genau vorgeschriebenen Weise eine Procession zum Marduktempel zu veranstalten[6]). Als besonders feierlich scheinen die Tage vom 8.—11. Nisan gegolten zu haben[7]), an welchen man sich die Götter unter dem Vorsitz Marduk's[8]) im Schicksalsgemach versammelt dachte, um die Geschicke, die Loose, für das neue Jahr zu bestimmen.

Auf das babylonische Neujahrsfest gehen mit grosser Wahrscheinlichkeit einzelne Züge des jüdischen Neujahrsfestes[9]) (ראש־השנה) als Schicksalsbestimmungsfestes zurück, ebenso wie dasselbe noch heute unter den Jezîdî's[10]) und in der Feier der leilet elḳadr im Islam[11]) fortzuleben scheint.

Auf das babylonische Neujahrsfest, das Mardukfest, geht ferner mit grosser Wahrscheinlichkeit wenigstens ein Teil des jüdischen Purimfestes, der Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα 2. Makk. 15, 36, dessen Fest-

---

1) S. u. a. Nabonid-Cyrus-Chronik passim (KB. III 2 S. 129 ff.); Sarg. Ann. 309 und vgl. zu dem mit *aṣû* »ausziehen« vielleicht synonymen *tabû* an den Stellen Neb. VII 23 f. = KB. III 2 S. 25 und Nerigl. I 34 = ibid. S. 73 oben S. 371.

2) Pflastersteine dieser Strasse, mit einer stereotypen auf diese Procession bezüglichen Legende, sind wieder gefunden durch die deutschen Ausgrabungen in Babylon. S. Mitt. d. D. Or. Ges. Nr. 6, 1901 und Koldewey, Pflastersteine 1901.

3) S. Neb. Col. IV 1 = KB. III 2 S. 17 und Col. V 38 ff. = KB. III 2 S. 21.

4) Neb. Wadi Brissa pl. IX Col. II 1 ff., pl. VIII Col. VII 29 ff.; I R 67, 33 a.

5) Ausdrücklich erwähnt z. B. Sarg. Ann. 311 ff.; vgl. Prunkinschr. 140 ff. = KB. II S. 73; Neb. Grot. III 9 ff. = KB. III 2 S. 37; Nabonidstele an der S. 514 Anm. 6 angeführten Stelle; vgl. auch Herod. I 183 über die grossen Opfer am Feste des Bêl.

6) Sarg. an den Anm. 5 angegebenen Stellen.

7) S. die auf der vorherg. Seite Anm. 6 angeführten Stellen. Ein liturgisches Gebet an Marduk (vervollständigendes Dupl. zu IV R 18, Nr. 2), das laut Unterschrift zur Recitation am 11. Nisan bestimmt war, wurde bei den Ausgrabungen in Babylon gefunden. S. Mitt. d. DOG. Nr. 9 S. 17 ff.

8) Ursprünglich vielleicht Nabû's? Vgl. hierzu oben S. 402.

9) S. dazu Karppe in Revue sémit. II p. 146 ff., Brockelmann, nach Angaben Fraenkel's, in ZDMG. 55 S. 390, Meissner in Arch. f. Rel. Wissensch. V (1902), S. 226 und beachte auch das oben S. 406 Anm. 1 Angeführte.

10) S. Brockelmann a. a. O. S. 388 f.

11) Meissner a. a. O. S. 227.

legende das Buch Esther bildet, zurück[1]). Allerdings ist hier neben die Figur des Mardochai-Marduk (s. oben S. 395) diejenige der Esther-Ištar (s. oben S. 439) getreten und zwar in einer Weise, dass das Fest fast eher als ein ursprüngliches Ištarfest, denn als ein Mardukfest erscheint, weshalb Jensen neuerdings das Purimfest auch ausschliesslich nur auf das Ištar-Sirius-Fest im Ab (oben S. 426 f.), mit dem andererseits das von Berosus erwähnte Sakäenfest der Babylonier identisch zu sein scheint[2]), zurückführen möchte. Immerhin liegt aber in der Bezeichnung *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*, wie in der ganzen Figur des Mardochai doch noch ein deutlicher Hinweis darauf vor, dass auch Marduk ursprünglich eine wichtige Rolle dabei spielte. Man wird darum wol anzunehmen haben, dass das jüdische Purimfest eine Contamination aus dem babylonischen Neujahrs-(Marduk-)fest und dem babylonisch-persischen Ištar-Anaïtis-Sakäenfest darstellt.

Neben den babylonischen Göttergestalten Marduk und Ištar liegen den Hauptgestalten des in der elamitischen Hauptstadt Susa spielenden Estherbuches, wie Jensen gesehen hat, auch noch elamitische Göttergestalten zu Grunde, nämlich Haman = dem elamitischen Gotte *Ḫuman, Uman*[3]) (oben S. 485) und Waštî =

1) Zimmern in ZatW. 1891 S. 157 ff. und schon vorher Jensen, s. ibid. S. 164 Anm. 2.

2) S. oben S. 427 und vgl. S. 384 Anm. 4, wo auf die hiervon abweichende Ansicht von Sayce, Meissner und Winckler hingewiesen ist, dass das Sakäenfest vielmehr dem babylonischen Zagmuk-(Neujahrs-)fest entspräche. Der von Meissner und namentlich von Winckler stark betonte Zug, dass das Sakäenfest als eine Art Karnevalsfest erscheine und darum naturgemäss an den Jahresschluss gehöre, besagt nicht allzuviel, da solche Festausgelassenheit, verbunden mit der Umkehr der gewöhnlichen gesellschaftlichen Verhältnisse, schliesslich zum Charakter eines jeden Freudenfestes gehören kann. Sie findet sich, worauf auch Meissner schon hingewiesen hat, z. B. auch bereits bei dem Tempelweihfest in der Inschrift Gudea's (aus dem 3. Jahrtausend v. Chr.) B Col. VII 26 ff. = KB. III 1 S. 41: »Sieben Tage lang . . . war die Magd ihrer Herrin gleich, ging der Knecht seinem Herrn zur Seite« (vgl. die Parallelstelle auf Cyl. B, Col. XVII Ende), ohne dass sich erweisen liesse, dass dieses Tempelweihfest gerade zu Neujahr oder zum Jahresschluss stattfand. Auch der scheinbare Namensanklang von *Σακαια* an *Zagmuk* ist nicht beweiskräftig. Eher könnte die gerade 5-tägige Dauer des Sakäenfestes, sowie die Einsetzung eines »Narrenkönigs« an demselben dafür geltend gemacht werden, dass es sich ursprünglich um das Epagomenenfest am Jahresschluss handelt. Andererseits spricht aber die Angabe nach Berosus, dass das Sakäenfest am 16. Loos (Juli-August, Ab) gefeiert worden sei, und der Umstand, dass das Sakäenfest bei Strabo XI 511/12 als ein Fest der Anaïtis erscheint, sehr dafür, dass es vielmehr mit dem Ištar-Fest im Ab zusammenzustellen ist.

3) Diese Gleichsetzung ist gewiss besser, als die mit dem pers. Ὠμανος bei Strabo XI 512 und 733 = *Vohumanô*. Desgleichen ist der Name des Vaters von Haman, *Hamdatha*, wol nicht als *Ameretât* Ἀναδατος zu erklären, sondern

der elamitischen Göttin *Mašti* (*Wašti*) ibid.[1]), und zwar in der Weise, dass die eine, siegreiche Partei der Personen des Estherbuches durch die babylonischen Göttergestalten Marduk-Mardochai, Ištar-Esther vertreten ist, während die andere, unterliegende Partei die elamitischen Göttergestalten Humman-Haman, Mašti-Waštî aufweist.

Ob, wie Jensen a. a. O. und KB. VI 1, S. 423 annimmt, dieser Gegensatz babylonischer und elamitischer Göttergestalten im Estherbuche speciell auf die Ḫumbaba-Episode des Gilgamešepos mit ihrem Gegensatz zwischen dem babylonischen Gilgameš, der in gewisser Weise Marduk entspricht, und Ḫumbaba, dessen Name mit dem des elamitischen Hauptgottes Humman, Humban zusammengesetzt ist, zurückgeht, ist weniger sicher. Es könnte vielmehr dieser, übrigens wol erst sekundäre Gegensatz (s. dazu unten S. 519 Anm. 2), auch in dem politischen Gegensatz zwischen Assur und Elam in der letzten Zeit des Assyrerreiches begründet sein, aus welcher, nach Winckler, der Stoff des Estherbuches in seiner ursprünglichsten Form stammt, oder präciser, auf deren Gestalten zuerst der ursprüngliche Himmelsmythus historisch angewendet worden ist.

Dagegen darf wol als sicher gelten, dass der Gegensatz zwischen Mardochai und Haman, der für das Estherbuch charakteristisch ist, dem Gegensatz entspricht, der in dem wol als Neujahrsfestlegende fungirenden babylonischen Schöpfungsepos zwischen Marduk einerseits und Tiâmat und ihrem Gefolge andererseits besteht, dass somit der der Esthergeschichte zu Grunde liegende Mythus in der Hauptsache der bekannte babylonische Jahres- bezw. Neujahrsmythus ist[2]).

Im Einzelnen ist hierzu, wie zu dem sonstigen Zusammenhang des Stoffes des Estherbuches mit der babylonischen Mythologie, noch Folgendes zu bemerken: Das Buch Esther weist selbst noch deutlich auf den Nisan als denjenigen Monat, der ursprünglich in dem in Esth. verarbeiteten Stoff eine besonders wichtige Stelle einnahm, durch die Notiz hin, dass Haman im Monate Nisan das Loos geworfen habe Esth. 3, 7[3]). Ebenso kann in dieser Betonung des Looswerfens an und für sich schon ein Hinweis auf den Jahresanfang erblickt werden.

---

mit Jensen Hitt. 204, der dafür auch auf den Eigennamen *Ummadâtu* = עמדת[ ] in CIS. II 1, 1 p. 70. 72 verweist, als *Hummadâta* »von Humman Gegebener«.

1) S. — auch zu der von Jensen früher vorgeschlagenen Zusammenstellung der *Zereš* mit der elamitischen Göttin *Kiririša* — bereits oben S. 485.

2) S. hierzu bereits meine Ausführungen in ZatW. a. a. O. und neuerdings ausführlicher und mit weiteren Gründen Winckler, Altor. Forsch. III S. 1 ff.

3) Beachtenswert ist auch, dass in der einen griechischen Version des Estherbuches der im hebr. Text fehlende Traum des Mardochäus auf den 1. Nisan fällt. Ob der Termin des 14. und 15. Adar für die Feier des Purim-Festes (Esth. 9, 21), mit dem vorhergehenden Esther-Fasten am 13. Adar, wirklich etwas Ursprüngliches darstellt, ist fraglich, da möglicherweise der Nikanortag am 13. Adar (1. Makk. 7, 43. 49; 2. Makk. 15, 36) überhaupt erst die Veranlassung dazu gegeben hat, das Purim-Fest Mitte Adar zu feiern.

Ob das hier für »Loos« gebrauchte Wort פור, nach welchem das Purimfest selbst seinen Namen tragen soll (Esth. 9, 26), etwa einem babylonischen Worte *pûru* entspricht, das als technischer Ausdruck bei dem im Ijjar (urspr. Nisan) stattfindenden Amtsantritt der Jahresarchonten in Assyrien gebraucht wird, ist nicht so sicher, wie es neuerdings mehrfach hingestellt wurde[1]). Der Sachverhalt ist dieser: Der Ausdruck *p(b)ûru* findet sich, wie Peiser KB. IV S. 106f. Anm. ** zuerst gesehen hat, an mehreren Stellen der assyrischen Litteratur gerade in Verbindung mit dem wol am 13. Ijjar (urspr. aber wol am 13. Nisan)[2]) sein Amt antretenden assyrischen Eponymen, nämlich Rm. 2, 19 Z. 26 (= KB. IV S. 107) und K. 378 Ende (= Johns, Deeds Nr. 90): *limmu Bêl-dan . . . . ina šanê p(b)ûrišu* »Eponymat des Bêl-dan . . . . in seinem zweiten *p(b)ûru*« (d. i. im Jahre 734; ebenderselbe hatte im Jahre 744 schon einmal das Eponymat bekleidet) und danach auch Salm. II Obel. 174f. = KB. I 148/149: *ina* 31. *palê-ja šanûte-šu p(b)u-u-r[u] Aššur Adad akruru* »in meinem 31. Regierungsjahre, als ich zum zweiten Male das *p(b)ûru* des Gottes Aššur und Adad hinstellte(?)« (im Jahre 828, 30 Jahre nach dem ersten Eponymat im Jahre 858, bekleidete Salmanassar laut dem Eponymenkanon zum zweiten Male das Eponymat). Dass an diesen Stellen *p(b)ûru* (*karâru*) »das Loos (werfen)« bedeutete, ist durchaus nicht so sicher. Es ist vielmehr weit wahrscheinlicher, dass *p(b)ûru karâru* bedeutet »eine Schale« oder »einen Opfertisch hinstellen[3]) und sich auf eine besondere Libation oder ein Opfer bezieht, das mit dem Amtsantritt des Eponymen verbunden war. Auch die von V. Marx in Beitr. z. Assyr. IV S. 65 für ein assyrisches *pûru* »Loos« geltend gemachte Stelle in Strassm. Nabon. Nr. 787, 7 (vgl. Z. 9. 10) ist für eine solche Bedeutung noch nicht entscheidend. Ob endlich ein assyrisches Wort *pûru* oder *bûru* »Stein«, das, worauf Jensen in Lit. Centr.bl. 1896 Nr. 50 Sp. 1803 hingewiesen hat, an der Stelle Reisn. Hymn. Nr. 31, Obv. 11f. vorliegt und vielleicht auch dem häufiger vorkommenden assyrischen Worte *bûru* oder *pûru* »Schale, Topf«[4]) zu Grunde liegt, unter Vergleichung von גורל »Loos« und arab. *gaural* »Steinchen«, griech. *ψῆφος, κλῆρος, ὄστρακον* u. s. w. auf ein assyrisches *pûru* »Loos« führt[5]), ist ebenfalls unsicher. Demnach muss es vorderhand immer noch unentschieden bleiben, ob פור wirklich auf ein babylonisches Prototyp und gar auf ein solches mit der Bedeutung »Loos« zurückgeht.

Wenn darum auch die von mir ZatW. a. a. O. und Hommel bei Weisslovits, Prinz und Derwisch S. 161 Anm. 1 vorgetragene Ansicht aufzugeben sein wird, dass פור auf babyl. *puḫru* »Versammlung«, speciell die Göttersammlung am Neujahrsfeste, zurückgeht, so bleibt immerhin für das arabische *fuhr*, mit welchem auch *fuḫr* wechselt[6]), als Bezeichnung für das Purimfest die von mir vorgeschlagene Zurückführung auf assyr. *puḫru* bestehen, da dieses arabische Wort zunächst auf das Aramäische zurückgehen wird[7]), wo ja syr. *puḫrâ*, mand. *puhrâ* »Mahl« bezeugt ist, welch letztere Wörter ihrerseits sicher als Lehnwörter aus dem assyr. *puḫru* »Versammlung« zu gelten haben.

---

1) Zuerst von Johns in einer Notiz im Expositor, Aug. 1896, p. 151—154. S. Johns, Deeds III p. 154. Neuerdings besonders von Winckler betont.

2) S. Winckler, Altor. Forsch. II S. 335 und oben S. 322, 331.

3) S. *p(b)ûru* syn. *paššuru* II R 23, 27 ab und beachte *karâru* in Verbindung mit *paššuru* K. 122 Rev. 13 (Harper, Letters Nr. 43) und mit *masîtu* K. 164, 47 (Beitr. z. Assyr. II 636), vgl. auch ibid. Z. 32.

4) Vgl. zu diesem Worte meine Beiträge z. bab. Rel. S. 147 Anm. *x* und Jensen in KB. VI 1 S. 523.

5) So Jensen bei Wildeboer, Esther S. 173f.

6) de Lagarde, Purim S. 24f.

7) de Lagarde in GGA. 1890 S. 403 = Mittheil. IV S. 147.

Der zu Grunde liegende Jahresmythus kommt ferner deutlich zum Ausdruck in dem Wesen und den Handlungen der einzelnen Hauptpersonen des Estherbuches[1]). Haman wird von seinem Gegner Mardochai im Regiment abgelöst, wie Wašti von Ištar[2]). Als Zeit der Herrschaft von Haman ist nach 1, 4 wol die Zeit von 180 Tagen, d. i. die Jahreshälfte, zu denken, nach deren Ablauf er gehängt wird, eine für den Sonnenheros charakteristische Todesart (s. oben S. 387, Anm. 3). Wašti, deren Schönheit besonders hervorgehoben wird 1, 11, weigert sich, vor dem König zu erscheinen, und entspricht in dieser Hinsicht der jungfräulichen Ištar, der *κόρη*, der Ištar in der Unterwelt. Haman und Wašti vertreten demgemäss in dem zu Grunde liegenden Mythus die finstere, winterliche Hälfte des Jahres, die Zeit der Herrschaft der Tiâmat, während umgekehrt Mardochai und Esther, deren Schönheit gleichfalls besonders betont wird, die sommerliche Hälfte des Jahres, die Zeit des eigentlichen Regimentes Marduk's und Ištar's repräsentiren. Der König, als ursprünglicher summus deus[3]), bildet das bleibende Element bei dieser Ablösung der Gegensätze. Er ist darum zuerst mit Wašti, alsdann mit Esther vermählt. Besonders beachtenswert für die ursprünglichen mythologischen Zusammenhänge ist noch das Verwandtschaftsverhältnis, in welchem Esther und Mardochai zu einander stehen. Esther ist nach 2, 7. 15 die Base Mardochai's, genauer die Tochter seines Vatersbruders. Diesem Verwandtschaftsverhältnis entspricht aber das Verwandtschaftsverhältnis, in welchem

---

1) Das Folgende im Wesentlichen im Anschluss an Winckler, Altor. Forsch. III 1 ff., woselbst noch weitere, wenn auch z. T. sehr diskutable Einzelheiten, aber auch sehr beachtenswerte Bemerkungen über die ursprüngliche Folge und Zusammengehörigkeit der Stoffe des Estherbuches sich finden. Ähnlich wie Winckler hinsichtlich der mythologischen Grundidee übrigens auch Frazer, Golden Bough[2] p. 138—200. Vgl. auch die Monographie von Erbt, Purimsage 1900, wo die Lösung der Schwierigkeiten bezüglich der mythologischen Grundlage des Estherbuches allerdings in etwas anderer Weise versucht wird. S. zu der gerade neuerdings sehr viel discutirten Purim-Frage zuletzt den Artikel Purim von Johns, Frazer und Cheyne in Encycl. Bibl. und vgl. den Art. Esther von Nöldeke ebenda. Im Obigen konnte es mir natürlich nur darauf ankommen, die sehr wahrscheinlich anzunehmende mythologische Grundlage der Esther-Geschichte von Seiten des Babylonischen mit wenigen Strichen zu skizzieren, ohne auf die sehr complicirte Frage näher einzugehen, wie nun im Einzelnen im vorliegenden Esther-Buche diese mythologische Grundlage ihre Verarbeitung gefunden hat.

2) Der ursprünglich im Jahresmythus begründete Gegensatz zwischen dem Sonnengott in den beiden Jahreshälften und dem Venus- bezw. Siriusstern in seiner Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit ist hier, und zwar wol erst sekundär, zu einem Gegensatz zwischen babylonischen und den entsprechenden elamitischen Göttern umgewandelt (s. dazu oben S. 517).

3) Vgl. oben S. 353.

Ištar zu Marduk in der babylonischen Mythologie steht[1]). Denn als Vetter und Base können Ištar und Marduk auch dort gelten, sei es, dass man von Ištar als Tochter Anu's und Marduk als Sohn Ea's ausgeht, oder von Ištar als Tochter Sin's, wobei dann etwa Marduk als ein Sohn des Šamaš aufgefasst worden sein könnte[2]).

Paradies.

Ein babylonischer Paradiesesmythus, der etwa in derselben Weise wie die babylonische Weltschöpfungs- und Sintfluterzählung, sowie die babylonische Tradition von den Urvätern, als das direkte Vorbild für die biblische Paradieseserzählung gelten könnte, ist bis jetzt noch nicht zu Tage getreten. Dagegen giebt es eine Reihe von Stoffen in der babylonischen Mythologie, die nahe mit den in Gen. 2—3 vorliegenden verwandte Gedanken aufweisen, und die darum auf alle Fälle für eine vergleichend-religionsgeschichtliche Betrachtung dieses Stoffes in's Auge zu fassen sind. Dahin gehört:

Der Mythus von Adapa.

Dieser Mythus ist uns in der Hauptsache erst bekannt geworden durch den Thontafelfund von Tell-Amarna, in welchem der eine der beiden zusammen mit den Briefen gefundenen mythologischen Texte eben den Mythus von Adapa betrifft. Nachher haben sich auch aus der Assurbanipal-Bibliothek bis jetzt noch 3 Stücke als zugehörig zu diesem Mythus erwiesen, von denen das eine erst vor wenigen Jahren gefunden worden ist. S. die sämmtlichen Textfragmente in Transscription und Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 92—101 u. vergl. noch ebenda Vorwort S. XVIIf.[3]).

Der wesentliche Inhalt des Mythus ist folgender: Adapa, der Sohn des Gottes Ea, hat von diesem »Weisheit« (*nêmeḳu*) verliehen erhalten, aber »ewiges Leben« (*napištu dârîtu*) gab dieser ihm nicht. So waltet Adapa, den wir uns wol als halbgöttliches Wesen vorzustellen haben, am Heiligtum des Ea in Eridu als ein »Weiser« (*abkallu*), ein »Übergescheidter« (*atra-ḫasîs*), zugleich auch als ein Priester (*pašîšu*, eigentlich Gesalbter), der für den Bedarf des

1) Hierauf hat ebenfalls wol zuerst Jensen aufmerksam gemacht. Vgl. auch meine Bemerkung bei Gunkel, Schöpf. S. 313 Anm. 2.

2) Die letztere nicht unbedenkliche Annahme vertritt Winckler a. a. O. S. 33.

3) Vielleicht auch Rm. 982 etc. (Cun. Texts XIII 31) dazu gehörig? Geburtsgeschichte des Adapa?

Heiligtums an »Brod« und »Wasser« sorgt. Wol aus dem gleichen Grunde, nämlich um das Heiligtum mit Fischen zu versorgen, liegt Adapa dem Fischfang auf dem Meere bei Eridu ob. Wie er so eines Tages auf dem Meere fährt, erhebt sich bei spiegelglatter See plötzlich der Südwind (*šûtu*) und bringt sein Schiff zum Kentern, so dass er in's Meer versinkt. Aus Rache zerbricht Adapa dem Südwind die Flügel, so dass dieser sieben Tage lang nicht mehr über das Land wehen kann. Als Anu, der Himmelsgott, davon hört, schickt er seinen Boten zur Erde hinab, um Adapa zur Rechenschaft vor sich zu fordern. Ea, der weiss, was dem Adapa bevorsteht, giebt diesem zuvor entsprechende Verhaltungsmassregeln. Er weist ihn an, durch Anlegung eines Trauergewandes das Mitleid zweier Götter, des Tamûz und Gišzida, die er im Himmel beim Eintritt in den Palast Anu's am Thore antreffen werde, zu erregen, um diese als Fürsprecher für sich bei Anu zu gewinnen. »Wenn Du dann vor Anu hintrittst, wird man Dir Speise (Brod, *akâlu*) des Todes hinhalten — iss sie nicht! Wasser des Todes wird man Dir hinhalten — trink es nicht! Ein Gewand wird man Dir hinhalten — zieh es an! Öl wird man Dir hinhalten — salbe Dich damit!« Der Bote Anu's langt an, richtet den Befehl Anu's aus und lässt Adapa mit sich zum Himmel hinaufsteigen. Dort erfüllt sich Alles genau so, wie es Ea vorausgesagt, nur mit einem wesentlichen Unterschied. Adapa findet die beiden Götter Tamûz und Gišzida beim Eintritt in den Palast Anu's am Thore vor, erregt durch das Trauergewand, das er trägt, deren Mitleid. Vor Anu angelangt und von diesem zur Rechenschaft gezogen, schleudert Anu ihm zuerst die Worte entgegen: »Kein Erbarmen!« Da aber legen Tamûz und Gišzida ein gutes Wort für ihn bei Anu ein, so dass dieser in seinem Zorne besänftigt wird. Anu reflektirt zunächst: »Warum hat Ea einem unschönen (unguten) Menschen des Himmels und der Erde Inneres offenbart, ihn ansehnlich gemacht, ihm einen Namen gemacht?« Dann — wol aus der Erwägung heraus, dass es das Beste sei, das Werk Ea's als vollendete Tatsache anzuerkennen und nun seinerseits diese Tat Ea's noch zu übertrumpfen — spricht er: »Wir, was wollen wir ihm antun? Speise (Brod) des Lebens holt ihm, dass er sie esse!« »Speise des Lebens« — so fährt der Text unmittelbar fort — »holte man ihm, aber er ass sie nicht. Wasser des Lebens holte man ihm, aber er trank es nicht. Ein Gewand holte man ihm, das zog er an. Öl holte man ihm, damit salbte er sich. Da blickte ihn Anu an und staunte(?) über

ihn: Wolan, Adapa! Warum hast Du nicht gegessen, nicht getrunken, so dass Du auch nicht leben wirst [ewig(?)]?« »Ea, mein Herr, befahl: Iss nicht, trink nicht!« »Nehmt ihn und bringt ihn zu seiner Erde zurück!« — Von dem Schluss des Mythus liegt nur noch ein Fragment vor (KB. VI 1 S. 99f.), das aber seinem Sinn nach noch nicht recht deutlich ist. Vielleicht ist der Sinn der, dass dem Adapa, dem es allerdings nicht gelungen war, unsterblich zu werden, wenigstens die Herrschaft auf Erden über die Menschen feierlich übertragen wird.

Dass diese Geschichte von Adapa in der Urzeit spielt, wird nicht ausdrücklich gesagt. Indessen ist es doch an sich das Wahrscheinlichste, dass der »weise« Adapa eben einer der vorsintflutlichen »Weisen« ist (s. zu diesen unten S. 537f.). Weiter ist es auch sehr naheliegend, den Namen und die Person des Adapa mit dem zweiten babylonischen Urkönig des Berosus, *Alaparos* (für welchen ja ebenso gut *Adaparos* gelesen werden kann), zu identificiren, wenn auch diese Identifikation noch nicht als sicher gelten kann. Sollte Adapa wirklich dem Alaparos (Adaparos) entsprechen, dann könnte Adapa sehr wol als derjenige babylonische Urkönig in Betracht kommen, von dem man die Sterblichkeit des Menschengeschlechts abgeleitet hätte, ähnlich wie man andere Urkönige zu ersten Vertretern der Wissenschaft u. s. w. gemacht hat.

Wie dem auch sei, jedenfalls besteht die Pointe des Adapa-Mythus darin, dass Adapa bei sich bietender Gelegenheit den Genuss von Lebensspeise und Lebenswasser ausgeschlagen und damit ein unsterbliches Leben, das einzige, was ihm noch zur Gottgleichheit fehlte, verscherzt hat. Damit ergibt sich der Adapa-Mythus in gewisser Hinsicht als Parallele zu Gen. 2—3, wenn auch der Gedankengang hier und dort ein specifisch verschiedener ist. Bemerkenswert ist dabei speciell noch der Zug, dass in beiden Fällen, in Gen. 2—3 sowol wie im Adapa-Mythus, eine gegensätzliche Aussage über den wahren Charakter der dargebotenen bezw. verbotenen Gabe vorliegt: im Adapa-Mythus die Aussage Ea's »Speise und Wasser des Todes wird man Dir reichen« und dagegen das tatsächliche Darbieten von Lebensspeise und Lebenswasser an Adapa von Seiten Anu's; entsprechend in Gen. 3 die Aussage Jahve's: »Welches Tages Du davon issest, wirst Du des Todes sterben« und andererseits die Worte der Schlange: »Ihr werdet mit Nichten des Todes sterben.« Ähnlich liegt der Gedanke vom »Neide der Gottheit« sowol Gen. 3, 22 vor, als auch in den Worten Anu's: »Warum hat Ea

einem unholden Menschen des Himmels und der Erde Inneres offenbart?« u. s. w.

Falls, wie wahrscheinlich, die Paradieseserzählung Gen. 2—3 wenigstens teilweise vom babylonischen Adapa-Mythus beeinflusst ist, so ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass אדם als N. pr. (verschieden von אדם als Appellativ) auf Adapa zurückginge. *m* statt *p* würde dabei dann wol auf einer volksetymologischen Angleichung des fremdländischen Eigennamens *Adapa* an das einheimische Appellativ *Adam* beruhen.

Für eine Vergleichung von Adapa und Adam kommt auch in Betracht, dass bei dem biblischen Urmenschen ebenso die Weisheit ganz besonders betont wird (Hiob 15, 8; Ezech. 28, 12. 17, vgl. hierzu Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 148), wie bei Adapa im Babylonischen.

Beachtenswert ist auch, dass im Babylonischen Marduk, der göttliche Sohn Ea's, ebenso mit Adapa, dem menschlichen Sohn Ea's, in Beziehung gesetzt wird, wie im Jüdisch-Christlichen der Christus mit Adam. Denn wie im Babylonischen Marduk und Adapa gleicherweise die Bezeichnungen *abkallu* »Weiser«, »Sohn von Eridu« führen und die Tätigkeit Adapa's an der Seite Ea's in Eridu ein Seitenstück zu derjenigen Marduk's (vgl. oben S. 372) bildet, so wird auch Christus, der göttliche Sohn Gottes, als *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ* oder *ὁ μέλλων Ἀδάμ* bezeichnet im Gegensatz zu *ὁ πρῶτος Ἀδάμ* 1. Kor. 15, 45; Rom. 5, 14, dem menschlichen Sohne Gottes (Luc. 3, 38), entsprechend der rabbinischen Unterscheidung zwischen dem ersten Adam und dem letzten Adam (= Messias).

Für die Möglichkeit, dass gerade der Adapa-Mythus für Gen. 2—3 mit in Betracht kommen könnte, sei auch noch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass u. a. gerade dieser Mythus, wie der Tell-Amarna-Fund zeigt, bereits um diese frühe Zeit (ca. 1400 v. Chr.) von Babylonien aus nach Ägypten, und somit doch wol auch nach Palästina, als eines der Lesestücke zur Übung in der babylonischen Schrift und Sprache versandt wurde.

Lebensspeise, Lebenswasser und Verwandtes.

Die hervorragende Bedeutung, welche der Vorstellung von der »Speise (Brod) des Lebens« und dem »Wasser des Lebens« in der babylonischen Religion zukommt, ist besonders deutlich aus der Rolle zu ersehen, die sie in dem im Vorhergehenden behandelten Adapa-Mythus spielen. Aber auch andere Stellen der babylonischen Litteratur zeigen, dass Lebensspeise und Lebenswasser wolbekannte und wichtige Grössen in der babylonischen religiösen Gedankenwelt sind.

So rühmt der assyrische König Adad-Nirâri III in einer seiner beiden Steinplatteninschriften, dass sein Gott Aššur sein Regiment (eig. Hirtenschaft) den Leuten von Assyrien wie Lebenskraut[1]) gut

1) Ideograph. geschrieben *U. TI* (*LA*), was mit grösserer Wahrscheinlichkeit *šammu baláṭi* »Lebenspflanze« oder »Lebensarzenei« zu lesen ist, als, was auch

(zuträglich) gemacht habe[1]). Ähnlich sagt Asarhaddon in einer seiner Inschriften[2]): »(Meine) Königsherrschaft möge wie Lebenskraut dem Körper (dem Fleisch) der Menschen zuträglich sein«. In einem Hymnus an Marduk wird dieser als [Spender] von Lebenskraut (*šamme balâṭi*) gepriesen[3]). Auch als Personenname scheint der Ausdruck »Lebenskraut« (*Šammu-balâṭi*) im Babylonisch-Assyrischen üblich gewesen zu sein[4]). Allerdings kann an allen diesen Stellen der Ausdruck »Lebenskraut« auch einfach von »heilwirkender Medizin« verstanden werden, da im Babylonischen, wie auch sonst im Semitischen, »Gesundsein« und »Leben« identische Begriffe sind, die im Babylonischen gleichermassen durch das eine Wort *balâṭu* ausgedrückt werden[5]). Aber auch wenn diese mehr natürliche Deutung durchweg anzunehmen sein sollte, so liegt doch auch in diesem Falle die eigenartige Vorstellung von einem Kraute vor, das in eminenter Weise die Wunderkraft besitzt, Gesundheit, bezw. Leben zu verleihen. Dahin gehört auch das Wunderkraut im Gilgameš-Epos (XI 285ff. KB. VI 1 S. 251 f.), das nach den Worten Gilgameš's den Namen führt »Als Greis wird der Mensch wieder jung«, von dem er »essen und zum Zustand seiner Jugend zurückkehren will« — selbst wenn, mit Jensen[6]), dieses Kraut in Wirklichkeit gar nicht ein Lebenskraut ist, oder wenigstens nicht um dieses Charakters willen dem Gilgameš genannt wird, sondern vielmehr als ein Zauberkraut zur Beruhigung der aufgeregten Meereswellen anzusehen ist. Vgl. hierzu auch noch unten S. 578.

Der Ausdruck »Lebenswasser« begegnet, ausser in dem oben behandelten Adapa-Mythus, wo das Lebenswasser parallel der Lebensspeise (Lebensbrot) auftritt, innerhalb der babylonischen Mythologie vor Allem noch in dem Mythus von der Höllenfahrt der Ištar. Mit »Lebenswasser« (*mê balâṭi*) wird Ištar in der Unterwelt besprengt, ehe sie diese wieder verlässt[7]). Und auch das Wasser, das der

möglich, *akâl balâṭi* Lebensspeise(-brod). S. zu *šammu* auch in der Bedeutung »Medicin, Arzenei«, dem Prototyp des hieraus entlehnten syr.-arab. *samm* »Medikament, Gift« und zugleich auch des hebräischen סמים, Jensen in KB. VI 1 S. 574 und Küchler, Beitr. z. ass. Medizin S. 16.

1) Die Übersetzung der Stelle in KB. 1 S. 191, Z. 2 ist nicht ganz zutreffend.

2) S. Beitr. z. Ass. III S. 255 Z. 10ff.

3) K. 8961, 5 (Craig, Rel. Texts I 59).

4) Johns, Deeds Nr. 344 (geschr. *Šam-mu-TI.LA*); vgl. auch den altbabylonisch-sumerischen Namen *Lugal-kurum-zigum* »der König ist Himmelsspeise« bei Hilprecht, Bab. Exp. I 2 p. 49 Anm. 1.

5) Vgl. hierzu auch oben S. 373 Anm. 4, 5; S. 410, Anm. 4.

6) KB. VI 1 S. 516.

7) Höllenf. Ištar Rev. 34. 38 = KB. VI 1 S. 89. Vgl. unten S. 562.

Bote Ea's in der Unterwelt trinken will[1]), ist wol sicher als das gleiche Lebenswasser zu verstehen. Als Verwalter dieses Lebenswassers in der Unterwelt[2]) erscheinen ebenda die Anunnaki, die auch anderwärts in engster Verbindung mit dem reinigenden, belebenden Wasser der Beschwörung genannt werden und im Grunde vielleicht direkt, worauf auch ihr Name hinweist, als eine Personifikation dieses Lebenswassers zu betrachten sind (oben S. 452). Als »Lebenswasser«[3]) in weiterem Sinne scheint man im Babylonischen alles fliessende Süsswasser der Quellen und Flüsse angesehen zu haben, das seine Herkunft aus dem *apsû* hatte, der einerseits im Himmel als himmlisches Süsswassermeer gedacht wird und von da aus als Regen seine Wasser sendet, andererseits unterirdisch, als unterirdisches Süsswassermeer, die Quellen der Flüsse speist[4]). Daher die hervorragende Bedeutung, die dem Flusswasser, insbesondere dem Wasser des Euphrat und Tigris, im babylonischen Kultus zukommt[5]). Daher auch die Sitte, in den Tempeln Becken mit heiligem Quellwasser aufzustellen[6]).

Im Anschluss an die im Vorstehenden aufgezeigte Rolle, welche das Lebenswasser und die Lebensspeise im Mythus und Kultus der Babylonier spielen, drängt sich die Frage auf, ob nicht auch die Vorgeschichte des christlichen Abendmahls in letzter Instanz auf das Lebenswasser und die Lebensspeise bei den Babyloniern hinweist, namentlich wenn man mit Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Testament 1898 (Hefte zur »Christl. Welt« Nr. 36) der Ansicht ist, dass das Abendmahl nach seiner einen Seite, nämlich als Speise zum ewigen Leben, auf eine ausserbiblische »gnostisch-orientalische« Quelle zurückgeht, und wenn man mit Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I S. 269 ff. annimmt, dass dem christlichen Abendmahl die Idee des jüdischen messianischen Endmahles, als eines Paradiesesmahles, zu Grunde liegt. Nach Spitta a. a. O. S. 329 ff. würden ja auch, was die ursprünglichen Substanzen des Abendmahls anbetrifft, Brot und Wasser (und zwar im Sinne von Lebensbrot und Lebens-

---

1) ibid. 18. 19.

2) Zu Lebenswasser in der Unterwelt innerhalb des Spätjudentums s. Hen. 22, 2. 9 und Beer zur Stelle, der auf Luc. 16, 24 verweist. Vgl. auch noch Jensen in KB. VI 1 S. 525 über *Ninazu* und das Lebenswasser in der Unterwelt.

3) Vgl. auch noch Maklû I 108, wo den Hexen vorgeworfen wird: »Mein Lebenswasser (*mê napištimja*) haben sie im Grabe niedergelegt«; ähnlich IV 48 f.

4) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 559 und s. bereits oben S. 492 Anm. 1; S. 359 Anm. 2.

5) Besondere Beispiele hierfür anzuführen, erscheint kaum notwendig, da die babylonischen rituellen Texte solche auf Schritt und Tritt bieten. Auch die bildlichen Darstellungen, besonders auf den babylonischen Siegelcylindern, sind sehr lehrreich für die hohe Bedeutung des Wasserkultes im Babylonischen. Vgl. dazu u. a. Hoffmann in ZA. XI S. 273 ff. und Bourdais in Rec. de Trav. XXI (1899), p. 177—193.

6) So ist wahrscheinlich auch die Aufstellung von apsû's »Oceanen« in den Tempeln in den altbabylonischen Inschriften z. B. KB. III 1 S. 13 zu verstehen. Von Brunnenwasser (*mê bûri*) im Tempel Marduks, aus dem das Weihwassergefäss (*egubbû*) gefüllt wird, ist z. B. IV R 60, 21a die Rede.

wasser)[1], dem ursprünglichen Sinne dieser Kultushandlung ebenso entsprechend sein, wie Brot und Wein[2]).

Neben dem Wasser ist es vor allem auch der Wein, dem man im Babylonischen Lebenskraft zuschrieb. Hierfür ist u. a. beachtenswert, dass man das Wort für Wein im Babylonischen mit einem Ideogramm schrieb, das »Lebenstrank« oder »Lebensholz« bedeutet.

Desgleichen wird auch dem Öl Lebenskraft zugeschrieben. Vgl. z. B. den Hymnus an das Öl Maḳlû VII, 31 ff.[3]), wo in Z. 37 das Öl direkt als *šaman balâṭi* »Lebensöl« bezeichnet wird.

Ferner spielt im babylonischen Kultus Honig und Butter (Dickmilch) eine grosse Rolle[4]), was im Hinblick auf den auch anderwärts, so auch im A. T., nachweisbaren mythologischen Charakter dieser Elemente[5]) hier angemerkt zu werden verdient.

Beachtenswert für diesen Kreis von Vorstellungen ist endlich auch die lebenspendende Kraft, die man dem von der Gottheit ausgehenden guten Windhauche zuschreibt. S. dazu z. B. Schöpf. letzte Tafel Obv. 6 und 9 (KB. VI 1 S. 35), wo der Schöpfergott Marduk den Namen trägt: »Gott des guten Windhauchs« (*il šâri ṭâbi*), dessen guten Windhauch die Menschen in gewaltiger Not einatmen; Reisner, Hymn. Nr. 22 Obv. 18 (wol auch an Marduk gerichtet): »Das Auftun Deines Mundes ist ein guter Windhauch (*šâru ṭâbi*), das Leben der Länder«[6]).

Heilige Bäume.

Neben dem Wasser wird gewissen Bäumen in der babylonischen Mythologie und im Kultus eine hervorragende Bedeutung beigemessen, so insbesondere der Dattelpalme (*gišimmaru*), der Ceder (*erinu*), der Cypresse (*burâšu*) und der Tamariske (*bînu*). Speciell die Dattelpalme, teilweise allerdings verquickt mit einer

1) So werden schon in der Didascalia apostolorum auch Milch und Honig als Elemente einer Eucharistie aufgeführt, hier freilich zunächst wol unter griechischem Einfluss (s. Usener in dem Anm. 5 genannten Artikel S. 185 ff.).

2) Vgl. zum Obigen meinen Artikel »Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel« in Arch. f. Rel. Wissensch. II (1899) S. 165 ff., wo ich auf S. 171 auch auf das *Peḥtâ* und *Mambuhâ* der Mandäer und auf die Mithrasweihen als Parallelen zum Abendmahl als Kultusinstitution hinwies.

3) S. die Vervollständigung durch Weissbach in Beitr. z. Ass. IV S. 160 f.

4) Vgl. z. B. die häufige Erwähnung des Gemisches aus Honig (*dišpu*) und Butter (*ḥêmetu* חמאה) in den Ritualtexten. Ferner die Verwendung von Honig und Butter bei der Weihe neuer Götterbilder IV R 25, 51 a (s. dazu meine Beitr. S. 139 Anm. ε).

5) Vgl hierzu den wichtigen Aufsatz von Usener, Milch und Honig, in Rhein. Museum LVII (1902), S. 177—195 (dazu Stade in ZatW. XXII S. 321 ff.).

6) Vgl. auch das oben S. 373 zu »Beschwörung des Lebens«, »Speichel des Lebens« Bemerkte.

Pinusart, liegt dem sogenannten »heiligen Baum« zu Grunde, der in den verschiedensten Gestaltungen, bald mehr der Natur entsprechend, bald mehr künstlich stilisirt, so überaus häufig auf den bildlichen Darstellungen der Babylonier, namentlich auf zahlreichen Siegelcylindern begegnet[1]), und von da aus dann auch in die persische Kunst übergegangen ist.

Aus den zusammenhängenden babylonischen Mythen ist hier besonders aufmerksam zu machen auf den Cedernwald mit der einen grossen von Ḫumbaba bewachten Ceder, zu der Gilgameš und Eabani ziehen (V. Tafel des Gilgameš-Epos, KB. VI 1 S. 159f.). Dieser jedenfalls im Osten von Babylonien zu suchende Cedernwald, der zugleich ein Cedernberg ist, ist nach ebenda das Allerheiligste der Irnina, einer Erscheinungsform der Ištar, und die Ceder wird anderwärts speciell mit dem Gotte Ninib verknüpft, der seinerseits als ein Lebensspender gilt (oben S. 409f.). S. Näheres hierüber bei Jensen in KB. VI 1 S. 441. S. ferner unten S. 571.

Der biblische Paradiesesmythus.

Die im Vorhergehenden besprochenen Stoffe der babylonischen mythologischen Gedankenwelt stehen gewiss im Zusammenhange mit dem in Gen. 2—3 vorliegenden Stoffe, und es ist nach Analogie der übrigen urgeschichtlichen Traditionen der Hebräer von vornherein als wahrscheinlich anzunehmen, dass auch die Paradiesesgeschichte von Babylonien her stark beeinflusst ist. Das Verscherzen der Unsterblichkeit beim ersten Menschenpaar würde am ersten seine Analogie im Adapa-Mythus[2]) finden, wo ja ebenfalls dies der springende Punkt ist, dass der Mensch bei einer ihm dargebotenen Gelegenheit, unsterblich werden zu können, diese verscherzt hat. Desgleichen erinnert der Lebensbaum in Gen. 2—3, zu welchem als Parallelglied ursprünglich gewiss das Lebenswasser[3]) gehörte, das jetzt nur noch in dem Paradiesesstrom eine dunkle Spur zurückgelassen hat, an die hervorragende Stellung, die die Lebensspeise und das Lebenswasser im Adapa-Mythus einnehmen. Dagegen erinnert die Schilderung des Gottesgartens Eden speciell bei Ezech.

---

1) Vgl. hierzu namentlich Schrader in den Monatsber. der Berl. Akad. der Wissenschaft. 1881 S. 413—428 und Tylor in Proc. Soc. Bibl. Arch. XII (1889/90) p. 383—393 (mit Abbildungen in beiden Abhandlungen).

2) S. zur Verwandtschaft des Adapa-Mythus mit Gen. 2—3 auch bereits im Vorhergehenden S. 522.

3) Relativ ursprünglicher ist demnach in diesem Punkte Ezech. 47, 1ff. 7. 12; Apoc. Joh. 22, 1f.

28, 13ff. (vgl. vielleicht auch 31, 8), wo derselbe auf einem Berg liegt, allerdings sehr an den heiligen Cedernwaldberg, mit der einen hohen Ceder im Gilgamešepos [1]).

Wir haben darum, zumal bis jetzt wenigstens keine babylonische mythologische Erzählung zu Tage getreten ist, die in ähnlicher Weise wie die babylonische Schöpfungs- und Sintflutgeschichte als das direkte Vorbild der biblischen Paradiesesgeschichte gelten könnte, wahrscheinlich anzunehmen, dass in Gen. 2—3, das ja auch in sich keineswegs ein einheitliches Ganzes darstellt [2]), mehreres zusammengeflossen ist, das auf ursprünglich verschiedene babylonische Vorbilder zurückgeht [3]).

Was speciell die vier Paradiesesflüsse in Gen. 2, 10—14 betrifft, so läge es, falls es sich hierbei wirklich mit Gunkel, Genesis[1] S. 33 ursprünglich um die Milchstrasse mit ihren vier Armen [4]) handeln sollte, sehr nahe, auch für diese Vorstellung an ein babylonisches Vorbild zu denken. Allerdings ist zu bemerken, dass die Milchstrasse im Babylonischen möglicherweise als Wald, nicht als Strom vorgestellt wurde [5]). Vielleicht aber ging daneben doch auch eine Vorstellung einher, wonach man in der Milchstrasse auch einen Strom erblickte. Wenigstens ist es wahrscheinlich, dass der »Euphratstern« und »Tigrisstern« am babylonischen Himmel (oben S. 431 Anm. 5) einen Euphrat und Tigris am Himmel voraussetzt, und ist es weiter wahrscheinlich, dass dieser himmlische Euphrat und Tigris gerade in den beiden Armen der Milchstrasse zwischen Skorpion und Steinbock erblickt wurde, da der Tigris- und Euphratstern V R 46, 34ab gerade zwischen Skorpion und Steinbock erscheinen [6]).

Sehr beachtenswert als Parallele für die vier Paradiesesflüsse in Gen. 2 erscheinen auch die Ausführungen von Hommel, Aufs. und Abh. S. 326—340 [7]) über eine Gruppe von 4 göttlichen Flüssen im Babylonischen (II R 56, 26—29cd; vgl. V R 22, 27ff.), die Hommel aus verschiedenen daselbst angeführten Gründen mit dem Euphrat, dem Wâdi Dawâsir, dem Wâdi er-Rumma und dem Wâdi Sirḥân identificiren möchte, namentlich wenn sich die von Hommel ebenda S. 333f. aufgestellte Behauptung bestätigen sollte, dass sich auch in den südarabischen Inschriften eine Gruppe von vier heiligen Flüssen findet mit ganz entsprechenden Epitheta, wie sie jene

1) Dies wird namentlich von Jensen KB. VI 1 S. 441f. 444 vgl. S. 573f. stark betont. Vgl. übrigens auch schon Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 23 und Jastrow, Rel. of Babyl. p. 481.

2) Vgl. dazu Gunkel, Genesis[1] S. 22.

3) Jastrow, Rel. of Babyl. p. 476f., und in Am. Journ. of Sem. Lang. XV (1899) p. 193ff. möchte auch in der Scene aus dem Gilgamešepos von Eabani und der Hure ein Prototyp von Gen. 2—3 finden. Doch erscheint mir diese Aufstellung haltlos.

4) Dabei ist aber im Auge zu behalten, dass schon in relativ früher Zeit die ursprünglich der Milchstrasse angehörenden 4 Ströme auf den in den Himmel ragenden mythischen Weltberg (oben S. 355) übertragen sein könnten.

5) Falls nämlich, wie dies Jensen neuerdings annimmt, der mehrfach vorkommende Ausdruck *AN. TER. AN. NA* als »Wald des Himmels« oder »Wald Anu's« zu fassen und auf die Milchstrasse zu beziehen ist. Doch könnte *AN. TER. AN. NA* auch »Wohnung Anu's« bedeuten und sich auf das Himmelsgewölbe beziehen.

6) S. hierzu bereits Hommel, Aufs. u. Abh. S. 241.

7) Vgl. auch noch denselben in Theol. Lit. Blatt 1901 Nr. 47, Sp. 557f.

vier babylonischen Flussgötter tragen. Dabei ist aber immer im Auge zu behalten, dass auch bereits im Babylonischen selbst schon sehr wol eine ursprünglich gewiss rein mythische und aller Wahrscheinlichkeit nach vom Himmel hergenommene Vorstellung von vier heiligen Flüssen irgendwie auf Erden lokalisirt und eine Identifikation mit bekannten Flüssen vorgenommen sein kann. Ja, es ist von vornherein garnicht unwahrscheinlich, dass eine solche sekundäre Lokalisirung sogar bei den Babyloniern selbst an verschiedenen Stellen und in verschiedener Weise stattgefunden hätte. Allerdings kaum in der Form, wie es Delitzsch in seiner Schrift, Wo lag das Paradies? 1881 wollte, da die hier gegebene Construktion der »vier Paradiesesflüsse« zu wenig Anhaltspunkte an den Inschriften hat[1]), eher vielleicht mit Jensen in KB. VI 1 S. 437, 441, 573 in einer Form, bei der der Choaspes (=Uknû) einer der 4 Ströme ist[2]). — Auf die Frage dagegen, welche Ströme nun in Gen. 2 unter dem Pîšôn und Giḥôn zu verstehen sind, soll hier nicht eingegangen werden.

Für das Wort Eden bleibt es nach wie vor wahrscheinlich, dass demselben das sumerisch-assyrische *edinu* Steppe (Wüste) zu Grunde liegt und dasselbe erst sekundär mit עדן »Wonne« zusammengebracht worden ist. Weniger sicher ist, ob אד Gen. 2, 6 auf babylonisch *edû* »Flut, Hochwasser« zurückgeht.

Dass die Schlange in der Paradieseserzählung Gen. 2—3 mit der Schlange oder dem Drachen in dem babylonischen Chaosmythus im Grunde identisch ist, bleibt immerhin das Wahrscheinlichste. Ob freilich der viel besprochene und oft abgebildete[3]) altbabylonische Siegelcylinder Brit. Mus. Nr. 89,326 mit einer männlichen (göttlichen, weil mit Hörnern versehenen) und weiblichen (?) Gestalt (beide bekleidet) zu beiden Seiten des »heiligen Baumes« sitzend und mit einer Schlange, hinter dem Weibe (?) sich ringelnd, hierher gezogen werden darf, ist äusserst fraglich[4]). Ebenso muss vor der Hand fraglich bleiben, ob mit Delitzsch, Babel und Bibel S. 37 bei der Stelle II R 51, 44a, an der ein Fluss des Namens *AN. MUŠ. TIN. TIR. DUB* aufgeführt wird, für den allerdings die Bedeutung »Schlangengott, der die Wohnung des Lebens zerstört« am Nächsten liegt, an einen dem biblischen Paradiesesmythus nahestehenden babylonischen Mythus gedacht werden darf.

Dass die Keruben als Wächter am Paradieseseingang sachlich auf die geflügelten Stier- und Löwenkolosse mit Menschengesicht am Eingang der babylonischen und assyrischen Tempel zurückgehen, dürfte als sicher gelten, wenn auch ein entsprechender mit dem hebr. כרוב gleichlautender babylonischer Name weder für diese Stier- und Löwenkolosse, noch auch für die

1) Richtig mag jedoch das dabei sein, dass die Stadt Babylon als eine Art irdisches Paradies von den Babyloniern betrachtet wurde, worauf der Name *Bâb-ili* »Tor Gottes«, die Schreibung *TIN. TER* (*ki*) d. i. *šubat balâṭi* »Lebenswohnung« (vgl. z. B. Salm. Bal. V 5) hindeutet.

2) Auch in der »Mündung der Ströme« (*pî nârâti*), an welche Ut-napišti nach der Sintflut versetzt wird, liegt in anderer Weise eine babylonische Parallele zu den biblischen Paradiesesströmen vor. Diese »Mündung der Ströme« ist jedoch keineswegs mit der Mündung des Euphrat und Tigris identisch, sondern wahrscheinlich mit Jensen in KB. VI 1 S. 506 f. im fernen Westen zu suchen. Damit würde übereinstimmen, dass wenigstens nach einer Auffassung (Gen. 3, 24) das biblische Paradies im Westen gedacht worden zu sein scheint. Vgl. Gunkel, Genesis[1] S. 20 zur Stelle. S. auch noch unten S. 551 Anm. 3.

3) Z. B. nach Federzeichnung bei G. Smith, Chald. Genesis S. 87; Delitzsch, Paradies S. 90; Delitzsch, Babel und Bibel S. 38; genauer nach Photographie bei King, Bab. Rel. p. 113.

4) Jensen in der »Christl. Welt« 1902 Nr. 21 Sp. 488 ist eher geneigt, in den beiden Gestalten zwei Götter zu sehen, die beim Lebensbaum wohnen, und in der Schlange dessen Hüterin.

teils menschlichen, teils tierischen Flügelgestalten zu beiden Seiten des »heiligen Baumes«[1]) auf babylonischen und persischen bildlichen Darstellungen nachweisbar ist. S. zu den Keruben insbesondere auch noch unten bei den Sternbildern im Abschnitt »Babylonisches Weltbild«.

Für das flammende Schwert, das in einer Variante der Paradieseserzählung anstatt der Keruben erscheint, ist vielleicht mit Thureau-Dangin in Rev. d'hist. et de litt. relig. I p. 146 ff. an den »ehernen Blitz« zu erinnern, den Tiglatpileser I nach Col. VI 15 = KB. I S. 37 an der Stelle einer zerstörten Stadt errichtet hat.

Wenn es schon bei Gen. 2—3 als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden muss, dass hier babylonische Mythologie in verschiedener Hinsicht im Hintergrunde steht, so gilt dies in noch stärkerem Maasse von den Paradiesesvorstellungen[2]), wie sie uns schon in alttestamentlichen Prophetenstellen und namentlich in den spätjüdischen Schriften, so insbesondere im Buche Henoch, und in der Apoc. Joh. entgegentreten, indem hier das himmlische Paradies ganz nach den babylonischen kosmologischen Vorstellungen vom Himmel aufgefasst wird. Dabei wird wieder anzunehmen sein, dass diese Vorstellungen, soweit sie uns in der spätjüdischen Litteratur begegnen, mehrfach zunächst durch das Medium des Parsismus hindurchgegangen und von da aus erst in das Judentum gelangt sind.

Im Einzelnen können diese abgesehen von Gen. 2—3 sich findenden biblischen Paradiesesschilderungen in ihrem Zusammenhang mit den entsprechenden babylonischen Vorstellungen hier nicht besprochen werden, da dies eine sehr ausgedehnte Erörterung bedingen würde. Einiges hierher Gehörige wird unten im Abschnitt »Babylonisches Weltbild« zur Sprache kommen.

Urkönige und Uroffenbarung.

Babylonisches.

Die Tradition von mythischen Königen, die am Anfang der Geschichte regiert haben sollen, ist uns bis jetzt für das Babylonische in geschlossenem Zusammenhange nur aus Berosus bekannt. In-

1) Vgl. dazu das »Schnitzwerk von Keruben, Palmen und Blumengehängen« 1. Kön. 6, 29, die Palmbäume zwischen je zwei Keruben Ez. 41, 18, ferner die Keruben in 1. Kön. 7, 29, sowie Hommel, Aufs. u. Abh. S. 228 ff. über das der *mekôna* von 1. Kön. 7, 27. 37 entsprechende Kultusgestell *makânat* auf südarabischen Inschriften und über das von Furtwängler in Sitz. Ber. der Münch. Akad. II 1899, S. 411 ff. und von Stade in ZatW. XXI (1901) S. 145 ff. besprochene Bronzegerät aus Cypern.

2) S. das in Betracht kommende biblische Material bei Gunkel, Genesis[1] S. 31—33; Cheyne Art. Paradise in Enc. Bibl.; Beer, Art. Paradies in Guthe's Bibelwörterb.; Bousset, Die Himmelsreise der Seele in Arch. f. Rel. Wissensch. IV (1901), S. 136 ff. und S. 229 ff.

dessen dürfen wir nach Analogie der übrigen Urzeitmythen, der Schöpfung und Sintflut, wo sich die Angaben des Berosus durchweg als auf einheimischer babylonischer Überliefung beruhend herausgestellt haben, mit Sicherheit annehmen, dass auch die eng damit zusammenhängende Überlieferung von den 10 Urkönigen bei Berosus einheimisch babylonisch ist. Ausserdem besitzen wir auch jetzt bereits einzelne Anhaltspunkte aus den Originaltexten, die wenigstens in einzelnen Zügen die Angaben des Berosus bestätigen.

Die Liste des Berosus[1]) für die zehn Urkönige nebst der Zeit ihrer Regierungsdauern lautet (unter Berücksichtigung der Varianten):

1. *Ἀλωρος*, Alorus	10 Saren	*ἐκ Βαβυλῶνος Χαλδαῖος*[2])
2. *Ἀλαπαρος*, Alaparus, Alaporus, Alapaurus	3 Saren	filius Alori
3. *Ἀμηλων*, *Ἀμιλλαρος*, Almelon	13 Saren	*ὁ ἐκ Παντιβιβλων, ἐκ πόλεως Παντιβιβλιας*[3]), ex Chaldaeis e civitate Pautibiblon
4. *Ἀμμενων*, Ammenon	12 Saren	*ὁ Χαλδαῖος*, ex Chaldaeis e Parmibiblon (Pautibiblon)
5. *Μεγαλαρος*, *Μεγαλανος*, Amegalarus	18 Saren	*ἐκ Παντιβιβλων πόλεως*
6. *Δαωνος*, *Δαως*, Da(v)onus	10 Saren	*ποιμὴν ἐκ Παντιβιβλων*
7. *Εὐεδωραχος*, *Εὐεδωρεσχος*, Edoranchus, Edoreschus	18 Saren	*ἐκ Παντιβιβλων*
8. *Ἀμεμψινος*, Amemphsinus	10 Saren	*Χαλδαῖος ἐκ Λαραγχων*, Chaldaeus e Lancharis (Chancharis)
9. *Ὠτιαρτης*[4]), Otiartes	8 Saren	*Χαλδαῖος ἐκ Λαραγχων*, Chaldaeus e Lancharis
10. *Ξισουθρος*, *Σισουθρος*, *Σισιθρος*, Xisuthrus	18 Saren	*υἱὸς Ὠτιαρτου*

Gesammtzahl: 10 Könige, 120 Saren.

Über diese Namen ist, abgesehen von ganz vagen Vermutungen, die einstweilen besser ganz unterdrückt werden, etwa Folgendes zu sagen:

Nr. 2 *Ἀλαπαρος* könnte, unter der ohne Weiteres möglichen Correktur von *Λ* zu *Δ*, dem *Adapa* (oben S. 520 ff.) entsprechen. Die Endung *-ρος* könnte dabei derjenigen in *Ἀλωρος*, *Ἀμιλλαρος*, *Μεγαλαρος* nachgebildet sein.

Nr. 3 *Ἀμηλων* entspricht wol sicher assyr. *amêlu* »Mensch«.

Nr. 4 *Ἀμμενων* entspricht vielleicht ass. *ummânu* »Werkmeister«,

1) Nach Eusebi Chronic. liber prior ed. Schoene p. 7 ff. (Apollodor) und p. 31 f. (Abydenus). Die lateinischen Angaben entsprechen dabei der armenischen Übersetzung des Eusebius.

2) Abydenus: *τὸν δὲ ὑπὲρ ἑωϋτοῦ λόγον διαδοῦναι ὅτι μιν τοῦ λεὼ ποιμένα ὁ θεὸς ἀποδεῖξαι.*

3) corr. v. Gutschm., cod. *Παντιβιβλιος*.

4) *Ἀρδατης* (Alex. Polyh.).

das seinerseits mit Jensen vielleicht auf eine ältere, Form **âminânu* zurückzuführen ist. Möglicherweise kommt mit Jensen auch der oben S. 487 erwähnte Gott *Amnânu* (vielleicht ursprünglich dasselbe Wort wie *ummânu*, **âminânu* Werkmeister) [1]) in Betracht, der speciell in Sippar lokalisirt ist, wie die Bezeichnung *Sippar-Amnânu* lehrt.

Nr. 7 *Evedoranchos*, wie als Grundform die verschiedenen Varianten und das Original nahelegen, entspricht sicher dem babylonischen Sagenkönig *Enmeduranki* (gesprochen also wie *Evvedoranki*) aus Sippar, über welchen ausführlicher weiter unten S. 533f. gehandelt wird.

Nr. 8 *Ἀμεμψινος* entspricht wol sicher einem babylonischen Eigennamen *Amêl-Sin* mit der Bedeutung »Mann des Gottes Sin«. S. zu der in den babylonischen Originaltexten wahrscheinlich entsprechenden Sagengestalt *Amêl-Sin* unten S. 537.

Nr. 9 *Ὠτιαρτης*, der Vater des Xisuthros, ist unter Änderung von *TI* in *Π* zu der Form *Ὠπαρτης* sicher = *Ubar-Tutu*, dem (sumerischen) Namen des Vaters des *Atrahasîs*-Xisuthros (s. Sintflut 23 = KB. VI 1 S. 231, wie auch Gilg. Ep. IX 6 = ibid. S. 203).

Nr. 10 *Ξισουθρος*, *Σισουθρος*, *Σισιθρος*, gleichzeitig der Sintflutheros des Berosus, ist sicher = babyl. *Atra-hasîs* in der Umkehrung dieses Namens als **Hasîs-atra*, dem Sintflutheros des babylonischen Originalmythus. S. dazu unten S. 551f.

Zu den Städtenamen ist zu bemerken, dass *Παυτιβιβλα* wahrscheinlich *Sippar* entspricht. Dies wird besonders dadurch nahegelegt, dass Enmeduranki König von Sippar ist und der ihm entsprechende Evedoranchos aus Pautibibla stammt. Auch Ammenon aus Pautibibla spräche für die Identität von Pautibibla und Sippar, falls Ammenon mit Amnânu (von Sippar) zusammengehörte.

Wie die Namen *Sippar* und *Pautibibla* dabei zu vermitteln sind, bleibt freilich noch ziemlich dunkel. *βιβλα* könnte möglicherweise griechische Übersetzung einer volksetymologischen Erklärung des Namens Sippar durch *šipru* »Schrift« sein; das erste Namenselement *παυτι* ist freilich völlig unerklärt. — Dass Berosus an anderer Stelle den Namen von Sippar als *Σισπαρα* (armen. *Sip(p)ar(eni)*) kennt, kann nicht als durchschlagender Grund gegen die Identität von Sippar und Pautibibla betrachtet werden.

Λαραγχα, *Lanchara*, die Stadt des Amempsinos und des Opartes, des Vaters des Xisuthros, müsste naturgemäss der Stadt *Šurippak* (unten S. 546), der Heimat des Atrahasîs, entsprechen. Freilich könnte eine Vereinigung beider Namen nur bei Annahme

---

1) In diesem Falle wäre dann natürlich — gegen oben S. 487 — *Amnânu* vom ägyptischen *Ammon* zu trennen.

einer starken Entstellung des Namens in der griechischen Überlieferung erzielt werden.

Lautlich weit näher läge *Larak*, der Name einer Chaldäer-Stadt, die darum Delitzsch, Paradies S. 224 zum Vergleiche mit Larancha herbeizieht. — Endlich könnte, wieder unter Annahme einer entsprechenden Verschreibung des griechischen Namens, die südbabylonische Stadt *Aratta* in Betracht kommen, da gerade diese als der Wohnort der »alten vorsintflutlichen Weisen« auf K. 4023 genannt wird (unten S. 537).

Zu dem siebenten Urkönig *Evedoranchos* ist Folgendes zu bemerken. Wir besitzen einen Text[1]) aus der Bibliothek Assurbanipal's, der hier, so weit derselbe einigermassen vollständig erhalten ist, wörtlich mitgeteilt sei, da er auch in anderer Hinsicht, nämlich in Bezug auf die babylonische Anschauung vom Priestertum, hervorragende Wichtigkeit besitzt.

Enmeḏuranki, der K[önig von Sippar], der Liebling des Anu, Bêl [und Ea], Šamaš in Ebabbara[2]) . . . Šamaš und Rammân (Adad) in ihre Gemeinschaft [beriefen(?) sie ihn[3]).] (5) Šamaš und Rammân (Adad) . . . Šamaš und Rammân (Adad) auf goldenem Thron . . . Öl auf Wasser zu beschauen, das Geheimnis Anu's, [Bêl's und Ea's], die Tafel der Götter, die Omentafel(?)[4]) des Mysteriums von Himmel [und Erde], den Cedernstab[5]), den Liebling der grossen Götter, ga[ben sie ihm in die Hand]. (10) Er selbst aber, als er solches em[pfangen(?) hatte, lehrte(?) es seinen] Sohn[6]). . . . Sippar(?) . . . Babylon . . . [Opfer(?)] brachte er ihnen hinein und machte (sie) ihnen reichlich . . . Öl auf Wasser zu beschauen, das Geheimnis Anu's, Bêl's [und Ea's], die Tafel der Götter, die Omentafel(?) des Mysteriums von Himmel und Erde, (15) den Cedernstab, den Liebling der grossen Götter, gab er in ihre[7]) Hand. Die Tafel der Götter, die Omentafel(?) des Geheimnisses von Himmel und Erde, Öl auf Wasser zu beschauen, das Mysterium Anu's, Bêl's und Ea's, die Omina(?) »Als Anu und Bêl«[8]) und . . . beherrschen(?) sie. Der Weise, der Wissende[9]), der bewahrt das Mysterium der grossen Götter, (20) lässt seinen Sohn, den er liebt, auf die Tafel und den Tafelstift vor Šamaš und Rammân (Adad) schwören und lässt ihn lernen »Wann der Wahrsager«[10]). Der Ölkundige[11]),

---

1) K. 2486 + K. 4364, in Originaltext, Transscription und Übersetzung in meinen Beiträgen z. Kenntn. d. babyl. Rel. Nr. 24 der Ritualtafeln (Taf. XXXIX f., S. 116 ff.).

2) Name des Šamaš-Tempels in Sippar (oben S. 367).

3) Näml. den Enmeduranki. — Gemeinschaft *puḫru*; vgl. S. 545 Anm. 3.

4) *takaltu*; vgl. Jensen in KB. VI 1 S. 572 zu *makaltu* und *akâlu* (schreiben).

5) Es handelt sich wahrscheinlich um ein cylinderförmiges Gerät aus Cedernholz, mittels dessen die Orakelanfragen in die Ohren des Opfertieres hineingesprochen wurden, aus dessen Leber die Antworten entnommen wurden. S. meine Beiträge S. 89 und besonders S. 215 Anm. a.

6) Oder: [seine] Söhn[e].

7) D. h. entweder die Söhne Enmeduranki's oder allgemeiner die von ihm abstammenden Wahrsager.

8) Die Anfangsworte der grossen Serie astrologischer Omina, nach welchen dieselbe benannt ist.

9) *mudû* ידע, der technische Ausdruck für den in die Geheimwissenschaft, als welche die Priesterweisheit in Babylon gilt, Eingeweihten, im Gegensatz zum Laien, dem »Unwissenden« (*lâ mudû*).

10) Anfangsworte des Rituals für die Wahrsager.

11) Bezieht sich auf die im Vorhergehenden erwähnte Hydromantie mittels Öl.

aus uraltem Geschlecht, ein Spross des Enmeduranki, des Königs von Sippar, der die heilige Omentafel(?)[1]) hinstellt, den Cedernstab erhebt, (25) . . . König . . . Šamaš, ein Geschöpf der Ninharsag, aus priesterlichem Geblüt, von reiner Abstammung, auch er selbst an Wuchs und Körpermaassen vollkommen, darf vor Šamaš und Rammân (Adad) der Stätte des Wahrsagens und des Orakels sich nahen. (30) Ein Wahrsagersohn (aber) von nicht reiner Abstammung, oder der an Wuchs und Körpermaassen nicht vollkommen ist, der starr(?)äugig[2]) ist, zerbrochene Zähne, einen verstümmelten Finger hat, der hodenkrank[3]) ist, an Hautkrankheiten[4]) leidet, nicht (ist einem solchen gestattet) das Beobachten der Satzungen des Šamaš und Rammân (Adad)[5]), nicht das Herannahen zum Orakel des Wahrsagedienstes, einen geheimnisvollen Ausspruch eröffnen sie einem solchen nicht, den Cedernstab, den Liebling der grossen Götter, [geben sie nicht] in die Hand eines solchen.

Nach diesem Text wird also die Zunft der Wahrsagepriester (*bârûti*) auf einen gewissen *Enmeduranki*, König von Sippar, der Kultstadt des Gottes Šamaš, zurückgeführt. Diesen hätten einst die Götter Šamaš und Rammân (Adad) in ihre Gemeinschaft [berufen] und ihn daselbst über alle Geheimnisse der Wahrsagekunst belehrt. Von Enmeduranki aus sei dann diese ursprünglich von Göttern stammende Kunst des Wahrsagens in der Zunft der Wahrsagepriester kontinuirlich von Vater auf Sohn weiter vererbt worden.

Dass dieser Enmeduranki nicht ein König aus historischer Zeit, sondern eine Gestalt der Sage ist, legt schon der ganze Zusammenhang nahe. Auch der eigentümliche sumerische Name *Enmeduranki*, wahrscheinlich mit der Bedeutung »Oberpriester[6]) von Duranki[7])« spricht schon dafür, dass der Name nicht ein beliebiger Personenname ist, sondern vielmehr eine Bezeichnung des eigentlichen Wesens dieser Sagengestalt ausdrückt. Weiter aber ist es schon an und für sich sehr wahrscheinlich, dass ein solcher mythischer Begründer einer uralten Priesterklasse in die Urzeit, an den Anfang der mythischen Geschichte gehört, zumal in Babylonien, wo, wie namentlich auch die Oannes-Legende bei Berosus zeigt, alles Wissenswerte als bereits

1) *makaltu*, vgl. vorherg. Seite Anm. 4.

2) So bezw. »staaräugig« wäre nach Haupt in Journ. of Bibl. Liter. 1900 p. 64 *zaktu ênâ*, wörtlich »spitzäugig«, zu verstehen.

3) Vgl. Bezold in ZA. XV S. 417, Anm. 1.

4) Es werden im Texte mehrere derselben mit Namen genannt, doch können dieselben im Einzelnen noch nicht genau bestimmt werden.

5) Es folgt hier noch ein Zwischensatz, der wahrscheinlich besagt, dass ein solcher eventuell zu anderem, geringerem priesterlichen Dienst noch Verwendung finden kann.

6) So, falls *enme* = *enu* ist; oder sollte in *enme* vielmehr der Begriff »Kundiger, Eingeweihter« liegen?

7) Eine kosmische Örtlichkeit, »Verbindungsort von Himmel und Erde«, die in besonders naher Beziehung zu Šamaš zu stehen scheint; vgl. Jensen, Kosm. S. 485.

von Uranfang her von den Göttern den Menschen offenbart gilt. Somit spricht Alles dafür, dass dieser Enmeduranki von Sippar einfach mit dem Evedoranchos von Pautibibla bei Berosus zu identificiren ist.

Die Tradition von der Offenbarung alles Wissens in der Urzeit ist bei Berosus aufs Engste mit der Tradition von den zehn vorsintflutlichen Urkönigen verknüpft. Die betreffende Nachricht bei Berosus lautet[1]):

Im ersten Jahre sei aus dem erythräischen Meere, da wo es an Babylonien grenzt, ein vernunftbegabtes[2]) Wesen (ζῶον) mit Namen Ὠαννης erschienen, wie auch Apollodor berichtet hat, welches ganz den Leib eines Fisches hatte, unter dem Kopf aber einen menschlichen[3]) unterhalb des Fischkopfes hervorgewachsenen Kopf, und Füsse gleich denen eines Menschen, jedoch so, dass sie aus dem Fischschwanze hervorgewachsen waren: es habe aber die Stimme eines Menschen gehabt und sein Bild werde auch jetzt noch aufbewahrt. Dieses Wesen (ζῶον), sagt er, verkehrte am Tage mit den Menschen, ohne Speise zu sich zu nehmen, überlieferte den Menschen die Kenntnis der Schriftzeichen, Wissenschaften und Künste aller Art (γραμμάτων καὶ μαθημάτων καὶ τεχνῶν παντοδαπῶν ἐμπειρίαν), lehrte sie die Besiedlung von Städten, die Errichtung von Tempeln, die Einführung von Gesetzen und die Landvermessung, zeigte ihnen das Säen und Einernten der Früchte und überlieferte den Menschen überhaupt Alles, was zur Cultivirung (ἡμέρωσις) des Lebens gehört. Seit jener Zeit habe man nichts anderes darüber Hinausgehendes erfunden. Mit Sonnenuntergang sei dieses Wesen Oannes wieder in das Meer getaucht und habe die Nächte in der See verbracht; denn es sei amphibienartig (ἀμφίβιον) gewesen. Später seien auch noch andere dem ähnliche Wesen (ζῶα) erschienen, über die er [nämlich Berosus] in dem Bericht über die Könige Aufschluss geben will. Oannes aber habe über Entstehung und Staatenbildung (περὶ γενεᾶς καὶ πολιτείας) geschrieben und dieses Buch (τόνδε τὸν λόγον) den Menschen übergeben.

Vieles spricht dafür, dass sachlich dieser Oannes mit dem babylonischen Gotte Ea (Ae) identisch ist, wenn auch wahrscheinlich kein Zusammenhang zwischen den beiden Namen vorliegt[4]).

Die gleichfalls auf Berosus zurückgehenden Notizen über weitere Offenbarungen von Nachfolgern des Oannes zur Zeit der Urkönige sind zwar im Einzelnen in Folge der verschiedenen Mittelglieder, durch die sie auf uns gelangt sind, etwas verworren, doch lässt sich in der Hauptsache Folgendes daraus entnehmen:

Eine zweite Offenbarung fand nach der einen Quelle (A, Apol-

---

1) Griech. Text bei Eusebi Chron. liber prior ed. Schoene p. 14. Zur Übersetzung vgl. G. Smith, Chald. Gen. S. 39f.; A. Jeremias, Art. Oannes-Ea in Roscher's Lex. d. gr. u. röm. Myth. III Sp. 577f., woselbst auch die aus Helladius und Hygin stammenden auf den Oannes-Mythus sich beziehenden Notizen erwähnt sind.

2) So, ἔμφρον, nach v. Gutschmid ursprünglich, während ἀφραῖνον (Cod. ἄφρενον) auf christlicher Interpolation beruhe.

3) So, ἀνθρωπίνην, nach v. Gutschmid statt ἄλλην.

4) Vgl. bereits oben S. 358f. Anm. 6.

lodor) unter dem vierten Urkönig Ammenon statt. Der Name dieses, dem Oannes ähnlichen, göttlichen Fischmenschen ist *Ἀννηδωτος* [1]) (*Idotion*); nach einer anderen Quelle (B, Abydenus) dagegen fiel diese Offenbarung bereits unter den dritten König Amelon [2]).

Eine dritte Offenbarung soll unter dem sechsten König Daonos stattgefunden haben und zwar von einer Vierzahl von Wesen, die in der Quelle A keine besonderen Namen tragen, als deren Namen in der Quelle B *Εὐεδωκος* (*Iodokus, Iodochus, Iotagus*), *Ἐνευγαμος* (*Eneugamus*), *Ἐνευβουλος* (*Eneubolus, Enebulus*), *Ἀνημεντος* (*Anementus*) angegeben werden.

Eine vierte endlich unter dem siebenten König Evedoranchos, als deren Träger in der Quelle A *Ὠδακων* (*Odacon*), in der Quelle B *Ἀνωδαφος* (*Anodaphus*) erscheint.

Möglicherweise haben wir es aber auch bei der dritten und vierten Offenbarung, wie bei der zweiten, im Grunde nur mit einer Offenbarung zu tun, die wieder in die Regierungswende des sechsten und siebenten Urkönigs fiele. Hierfür spricht anscheinend, dass der Name *Odakon* der Quelle A doch wol identisch ist mit *Euedokos* (*Iotagus, Iodokus, Iodochus*) der Quelle B, und vielleicht auch mit *Anodaphos*, falls dies, wie nahe liegt, in *Anodakos* oder *Anodachos* zu ändern ist. Ferner bezieht sich vielleicht auch der Ausdruck in der Sintfluterzählung, dass Xisuthros *πάντων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τελευτὰς* aufzeichnen und in Sippar niederlegen solle, auf eine vorhergegangene dreimalige Offenbarung (unter dem ersten, vierten und siebenten Urkönig). Die eingetretene Verwirrung könnte auch dadurch mit bedingt sein, dass eine viermalige Offenbarung (unter dem ersten, vierten, siebenten und zehnten Urkönig) zum Grundstock der Sage gehörte, diese viermalige Offenbarung dann aber sekundär etwas anders unter die Urkönige verteilt wurde. Vielleicht schimmert übrigens in der einen Quelle (B) auch noch die Erinnerung an $1+1+4+1 = 7$ Träger der Offenbarung durch.

Aus den keilschriftlichen Originaltexten ist bis jetzt noch nichts mit Sicherheit über diese Offenbarungen des Oannes und seiner Nachfolger zu entnehmen. Doch ist Folgendes in dieser Hinsicht wenigstens in Betracht zu ziehen:

a) Es wird [3]) wiederholt von einem *šipru* des Ea gesprochen [4]), dessen Beobachtung besonders eingeschärft wird. Dieses *šipru* eigentlich »Sendung«, dann aber auch »Schreiben«, das Prototyp des

---

1) Auch in der Form *Anidostus* (armen.).

2) Da eine Angabe (nach Abydenus) ausdrücklich die Notiz enthält, der »zweite Annedotos« sei nach 26 Saren erschienen, so wird, da 26 Saren die Regierungszeit der drei ersten Urkönige ist, der ursprüngliche Sinn der Sage sein, dass die zweite Offenbarung genau um die Wende der Regierung des dritten und vierten Urkönigs stattgefunden hat.

3) Hierauf hat zuerst A. Jeremias, Art. Oannes bei Roscher, Lex. III Sp. 590 f. aufmerksam gemacht.

4) So V R 51, 30 b; IV R 48, 7 a.

hebräischen סֵפֶר, könnte sich sehr wol auf die Berosische Uroffenbarung durch Oannes beziehen.

Ähnlich ist vielleicht auf eine Uroffenbarung durch Ea (Oannes) zu beziehen, wenn z. B. in Ritualtaf. Nr. 1—20, Z. 12 (meine Beiträge S. 96 f.) von dem »Geheimnis der Wahrsagekunst, das (oder die) Ea verkündet hat«, die Rede ist, oder wenn sich der Priester auf das »Wort aus dem Ocean« (*amât apsî*) beruft, das ihm in den Sinn gelegt ist (IV R 21, 1 (A), 41 a).

b) Es wird in den Inschriften wiederholt betont, dass die »Wissenschaft« bis auf die Zeiten vor der Sintflut zurückgeht. So rühmt sich Assurbanipal in einer seiner Inschriften[1]), dass es ihm eine Freude gewesen sei, Steine aus der Zeit vor der Sintflut (*abnê ša lam abûbi*) zu lesen. In dem Texte K. 4023, den Küchler demnächst veröffentlichen wird, werden die darin enthaltenen magischen Anweisungen zurückgeführt auf »den Ausspruch der alten Weisen vor der Sintflut« (*ša pî abkallê labirûti ša lam abûbi*). — Da nun mit ganz entsprechender Formel »nach dem Ausspruch des und des Weisen« (*ša pî XY ummâni*) in einem Mythen- und Epenkatalog[2]) die einzelnen mythischen und epischen Stücke auf solche »Weisen« zurückgeführt werden, so dürfen wir wol annehmen, dass unter diesen »Weisen«, von denen nach einer guten Beobachtung Jensen's auch in einer anderen Liste gehandelt wird[3]), wenigstens zum Teil auch »vorsintflutliche Weise« zu verstehen sind. Bei einem derselben findet sich wenigstens der gleiche Zusatz »der alte« (*labiru*), den auch die oben erwähnten vorsintflutlichen Weisen in dem Text K. 4023 führen. Möglicherweise haben wir bei einem derselben, *Enmeduga*[4]), dann also gesprochen *Evvedog*, geradezu das Vorbild des *Euedokos* bei Berosus. Ebenso könnte der *Amêl-Sin*, der Weise von Ur, (*Amêl-Sin abkal Uri*), auf dessen Geheimnisse (*niṣirtu*) in dem Texte K. 8080 die Ritualien des Textes anscheinend zurückgeführt werden[5]), und ebenso der *Amêl-Sin*, auf den in dem erwähnten Mythen- und Epenkatalog das Etana-Epos zurückgeführt wird, dem *Amempsinos*, dem achten Urkönig des Berosus, entsprechen[6]).

1) Bei Lehmann, Šamaššumuk. II Taf. XXXV, Z. 18.

2) In Keilschrift veröffentlicht bei Haupt, Nimrodepos S. 90—92.

3) V R 44, Col. II; s. Jensen in ZA. XI S. 90 f. Der Beweis Jensen's daselbst lässt sich noch etwas weiter führen, da ausser den von ihm genannten auch noch weitere Namen, wie *AŠ.* (*AN*). *HE. UL*, (*Marduk*)-*sulûlu*, (*AN*). *SI. KAK* sich gleicher Weise in den beiden Listen vorfinden.

4) Bei Haupt a. a. O. S. 91, Z. 11.

5) Der Text selbst ist bisher noch nicht veröffentlicht, sondern nur diese eine Zeile in Bezold's Catalogue sub K. 8080 daraus mitgeteilt.

6) Möglicherweise gehört auch der mit Gottesdeterminativ versehene (*ilu*) *UR*-(*ilu*) *EN.ZU* d. i. *Amêl*(?)-*Sin* von III R 68, 20 c; V R 52, 29 a hierher. Vgl. auch den König *Amêl-Sin* V R 44, 12 b.

In diesen Zusammenhang gehören wol auch die Stellen[1]), an denen die Rede ist von der den Königen in Bezug auf Wissen verliehenen »Gleichheit mit dem weisen Adapa«[2]). Diese Stellen sprechen ihrerseits dafür, dass in der Tat, wie bereits oben S. 531 angenommen wurde, der »weise *Adapa*« mit dem *Alaparos* (*Adaparos*) des Berosus zu identificiren ist.

Bei Berosus erscheinen freilich die Urkönige und die unter ihnen auftretenden göttlichen Verkünder der Offenbarung streng geschieden. Das würde aber nicht ausschliessen, dass bei den Babyloniern das aus vorsintflutlicher Zeit stammende Geheimwissen gleicher Weise sowol auf die göttlichen Verkünder, wie auf die Urkönige als erste Empfänger dieser Weisheit zurückgeführt und beiden das Epitheton *abkallu* »Weiser« gegeben worden wäre. Wenigstens werden in den Texten K. 7860 und K. 9873 gerade 7 Bilder von »Weisen« erwähnt in demselben Zusammenhang, in dem sonst (s. meine Rit. Taf. Nr. 50 Col. II 2) von 2 Bildern von Weisen die Rede ist. Vielleicht darf auch an die »7 Klugen« Gilg.-Epos XI 324 (= KB. VI 1 S. 255) erinnert werden.

Ein besonderes Charakteristikum bilden noch die langen Lebensdauern der babylonischen Urkönige: 120 Saren Jahre als Regierungsdauer für die 10 Könige, also durchschnittlich 12 Saren für einen König, wenn auch die Verteilung im Einzelnen bei Berosus eine andere ist, nämlich 10+3+13+12+18+10+18+10+8+18 = 120 Saren[3]). Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung darüber, dass diese hohen Zahlen bei Berosus einer bestimmten Theorie über die Weltdauer ihren Ursprung verdanken. Hierüber wird noch in dem Abschnitt über »Weltjahr« ausführlicher zu reden sein. Hier ist so viel zu sagen, dass allem Anschein nach die 10 Urkönige mit ihren durchschnittlich je 12 Saren Regierungszeit den 10 ersten Weltmonaten eines Weltjahres von 144 Saren entsprechen. Aus den Originaldenkmälern ist bis jetzt allerdings noch nichts darüber zu entnehmen, dass die Babylonier ihren vorsintflutlichen Heroen besonders lange Lebensdauern zugeschrieben hätten. Indessen kann nach allen Analogien kaum bezweifelt werden, dass auch in diesem Punkte Berosus getreu die einheimische babylonische Tradition wiedergiebt[4]). Höchstens könnte dabei die Möglichkeit

1) S. die Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 27b und S. 676b.

2) Dass an diesen Stellen nicht etwa, wie sonst zuweilen (z. B. IV R 58, 24a), Adapa=Marduk ist, zeigt besonders deutlich L⁴ I 13 (Lehmann, Šamaššumuk. Taf. XXXIV), da hier ja schon in Z. 10 von Marduk die Rede war. Vielleicht ist hier übrigens zu ergänzen: [š]*i-pir abkalli Adapa* und wäre dann dieser *šipru* Adapa's ähnlich zu beurteilen wie der oben S. 536f. erwähnte *šipru* Ea's.

3) Vielleicht ist, mit C. v. Niebuhr, Gesch. Assyr. u. Bab. S. 240f., die Liste ursprünglich so gemeint, dass die Zahlen 10, 3, 13 u. s. w. das Lebensalter der einzelnen Könige beim Antritt der Regierung bezeichnen sollen, die Regierungszeit selbst aber je 12 Saren betrug.

4) Mit den 432000 vorsintflutlichen + 33091 (Var. 34080) nachsintflutlichen =

in Betracht kommen, dass ursprünglich niedrigere Zahlen durch Vervielfachung erhöht worden wären.

Biblisches.

Dass nun die biblische Tradition Gen. 5 (P) von den vorsintflutlichen 10 Urvätern mit der babylonischen Tradition von den 10 vorsintflutlichen Urkönigen im Grunde identisch ist, kann kaum bezweifelt werden. Die Berührungspunkte beschränken sich nicht blos auf die allgemeine Tatsache, dass in beiden Fällen eine Reihe von gerade 10 Königen bezw. Urvätern zwischen Schöpfung und Sintflut angesetzt wird, von denen in beiden Fällen der letzte, der zehnte, der Held der Sintflut ist, und dass ausserdem in beiden Traditionen diesen Heroen der Urzeit ungewöhnlich lange Lebensdauern zugeschrieben werden. Es kommen vielmehr auch noch einige auffällige Berührungen in Einzelheiten hinzu. Dahin gehören:

1. Die Ähnlichkeit in der Namensbildung bei einzelnen der zehn Patriarchen mit der Namensbildung bei den babylonischen zehn Urkönigen [1]). Dieselbe ist, wie es scheint, in keinem Falle der Art, dass der babylonische Name direkt ins Hebräische übergegangen wäre [2]). Vielmehr, wo sich mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Zusammenhang zwischen dem hebräischen und dem babylonischen Namen nachweisen lässt, besteht die Ähnlichkeit darin, dass der hebräische Name eine Übersetzung des babylonischen Namens oder eines Bestandteils desselben darstellt. So entspricht der dritte babylonische Urkönig *Amelon* d. i. wol sicher = *amêlu* »Mensch« dem dritten biblischen Urvater *Enôš* »Mensch«; der vierte babylonische Urkönig *Ammenon* mit der wahrscheinlichen Bedeutung

465091 (466080) mythischen Jahren des Berosus ist jedenfalls im Grunde identisch die Angabe Cicero's (de divin. I 19) von 470000 Jahre umfassenden monumentis der Babylonier, sowie die Notiz des Diodor (Bibl. II 31) von 473000 Jahren, seit denen die Chaldäer vor Alexander astronomische Beobachtungen anstellten. Die Übereinstimmung wird noch grösser, wenn man, was vielleicht dem ursprünglichen Sinn der Berosus-Überlieferung entspricht, die beiden Zahlen der zwei ersten nachsintflutlichen Könige *Εὐηχοϱος* und *Χομασβηλος* = 5100 Jahre zu 465091 (466080) noch hinzu addirt, was auf 470191 (471180) Jahre führt. Ebendaher rührt (vgl. v. Gutschmid, Neue Beitr. S. 132) das indische Kalijuga von 432000 Jahren.

1) Vgl. hierzu Hommel in Proc. Soc. Bibl. Arch. XV (1892/93) p. 243 ff., wo aber neben manchem Richtigen oben verwerteten auch mancherlei Unhaltbares.

2) Doch beachte das oben S. 523 zur eventuellen Zusammengehörigkeit von *Adapa* und *Adam* (als N. pr.) Bemerkte. Der Umstand, dass Adam der erste Urvater, Alaparos (Adaparos) der zweite Urkönig ist, spräche nicht absolut dagegen, die beiden doch mit einander zu kombiniren.

»Werkmeister« oder mit dem Namen eines Gottes, der ursprünglich »Werkmeister« hiesse (s. oben S. 531 f.), dem vierten biblischen Urvater *Ḳênan*, dessen Zusammenhang sei es mit aram. *ḳainâjâ* »Schmied«, sei es mit dem sabäischen Gottesnamen *Ḳainan*, vielleicht gleichfalls mit der Bedeutung »Schmied«, nahe liegt. — Der Name des siebenten babylonischen Urkönigs *Enmeduranki* bedeutet etwa »Oberpriester (oder Kundiger?) des Verbindungsortes von Himmel und Erde« (oben S. 534). Der Name des siebenten biblischen Urvaters, *Ḥanôk*, könnte, wie schon oft bemerkt, sehr wol »der Eingeweihte« bedeuten. — Der Name des achten Urvaters bildet im Babylonischen, wie wol auch im Hebräischen, ein Compositum aus Mann + Gottesname: *Amêl-Sin* und *Metû-Šelaḥ.* Bei den übrigen Namen kommt man einstweilen über mehr oder weniger vage Vermutungen, deren Anführung hier zwecklos wäre, nicht hinaus.

2. Die auffällige Übereinstimmung in dem, was von *Enmeduranki* d. i. dem siebenten babylonischen Urkönig, und von Henoch, dem siebenten biblischen Urvater, berichtet wird. Wie Enmeduranki, so gilt auch Henoch als besonders von Gott Begnadeter. Die Entrückung Henochs zu Gott entspricht der Aufnahme Enmeduranki's in die Gemeinschaft Šamaš's und Rammân's und seiner Einweihung daselbst in die Geheimnisse Himmels und der Erde. Die 365 Lebensjahre Henoch's, die auffällig von den übrigen hohen Zahlen der Lebensalter der Urväter abstechen, und in denen man darum, eben wegen der Zahl 365, schon längst einen Zusammenhang mit dem Sonnenkult vermutet hat, stehen jedenfalls in Verbindung damit, dass es gerade der Kult des Sonnengottes ist, mit dem Enmeduranki, der König der Sonnenstadt Sippar, verknüpft ist. Es ist übrigens wahrscheinlich, dass der ausgedehnte Sagenkreis, der sich im späteren Judentum an die Person Henoch's als Begründers der Astrologie, Astronomie, Schreibkunst u. s. w. knüpft (Buch Henoch u. s. w.), nicht lediglich aus der kurzen Notiz Gen. 5, 21—23 herausgesponnen ist. Vielmehr könnte sehr wol in dem, was im Spätjudentum von Henoch, dem »Wunder des Wissens«[1]), ausgesagt wird, ausser Gen. 5 auch noch direkt die Figur des babylonischen Enmeduranki nachgewirkt haben.

Für die Beziehungen der spätjüdischen Figur Henochs speciell zur Sonne ist namentlich auch die Stelle Lib. Jub. 4, 21 beachtenswert: »Er war bei den Engeln Gottes 6 Jubiläen und sie zeigten ihm Alles, was auf der Erde und in den Himmeln ist, die Herrschaft der Sonne, und er schrieb Alles auf«. — Auch die Vorstellung von den »himmlischen

1) אות דעת hebr. Sir. 44, 16.

Tafeln«, auf welchen Henoch die Taten der Menschen liest (Hen. 81, 1ff.; 93, 2; 103, 2; 106, 19), könnte sehr wol ursprünglich von den dem Enmeduranki übergebenen göttlichen Tafeln herrühren, wenn dann auch sowol im Henochbuche, wie anderwärts (Test. Lev. 5; Test. Ass. 2 fin. 7; Lib. Jub. 3, 10. 31; 4, 5. 32; 5, 13; 6, 17 u. s. w.) die himmlischen Tafeln einfach mit dem Pentateuch identificirt erscheinen. — S. zu Henoch, dem »himmlischen Schreiber«, übrigens auch schon oben unter Nabû S. 405.

Hier mag auch auf die Übereinstimmung aufmerksam gemacht werden, dass gerade in der babylonischen Enmeduranki-Sage in gleicher Weise die Fortpflanzung der im Anfang der Zeiten von der Gottheit geoffenbarten Mysterien vom Vater auf den Sohn ausdrücklich betont wird, wie in der spätjüdischen Henoch-Sage; s. Hen. 82, 1 f.; vgl. 81, 6 und dazu (nach Beer zur Stelle) die Ausführungen Dieterich's, Abraxas S. 160ff. — Beachte auch den gleichen Gedanken am Schluss des babylonischen Schöpfungsepos, letzte Tafel Rev. 22ff. = KB. VI 1 S. 39, wo unter dem »Ersten« entweder geradezu der Urmensch oder wenigstens einer der ersten »Weisen« zu verstehen sein wird.

3. Dass die langen Lebensdauern der biblischen Urväter den langen Regierungsdauern der babylonischen Urkönige parallel laufen, liegt auf der Hand. Eine Beziehung im Einzelnen zwischen den biblischen und den babylonischen Zahlen ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen, ist auch nicht unbedingt zu erwarten, da das zu Grunde liegende babylonische Weltjahr von dem den biblischen Zahlen zu Grunde liegenden jedenfalls verschieden war und nicht notwendig gerade in einem rationalen Verhältnis zu letzterem zu stehen braucht. Dagegen ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch die biblischen zehn Urväter ursprünglich ebenfalls als Heroen der zehn ersten Weltmonate des Weltjahres zu denken sind, wenn auch im jetzigen biblischen Zahlensystem diese Beziehung verwischt ist und die Zeit der Urväter bis zur Flut (1656 Jahre nach Hebr., 1307 Jahre nach Samar., 2242 Jahre nach LXX) bedeutend geringer als etwa $^{10}/_{12}$ des dem biblischen chronologischen Schema zu Grunde liegenden Weltjahres ist.

Eine wirkliche Beziehung zwischen den Zahlen der biblischen Urväter (nach dem massor. Text) und der Regierungsdauer der babylonischen Urkönige könnte mit Oppert in Nachr. d. Gött. Ges. der Wiss. 1877 Nr. 10, S. 201—223 darin gefunden werden, dass die 432000 vorsintflutlichen Jahre der Babylonier den 1656 Jahren der Bibel entsprechen, wenn ein babylonisches Jahrfünft einer hebräischen siebentägigen Woche gleichgesetzt wird. Diese Annahme wird dadurch unterstützt, dass auch zwischen den nachsintflutlichen biblischen cyklischen Zahlen und den nachsintflutlichen babylonischen Daten eine ähnliche Correspondenz obzuwalten scheint. S. dazu unten unter »Weltjahr«.

Möglicherweise liegt eine Erinnerung an den Zusammenhang mit den Weltmonaten in den Daten der biblischen Urväter insofern vor, als, worauf mich Riedel aufmerksam gemacht hat, die Monatszahlen 30 und 31, bezw. $30^2 = 900$ und $31^2 = 961$ bei denselben eine besondere Rolle zu spielen scheinen. So sind die 930 Jahre Adams $= 30^2 + 30$; die Jahre des Enos (905) und des Mahalalel (895) ergänzen sich gegenseitig zu je $900 = 30^2$; diejenigen von Seth (912), Kenan (910), Jered (962), Methusalah (969) sind

$= (900 + 12) + (900 + 10) + (961 + 1) + (961 + 8)$ oder $= 30^2 + 30^2 + 31^2 + 31^2 + 31$. Die Zahlen von Henoch (365) und von Lamech (777) gehören natürlich nicht hierher. — Für den Monatscharakter der Urväter, der demnach dem Spätjudentum noch bekannt gewesen wäre, darf vielleicht auch an Apoc. Mos. 5 (= Vit. Ad. et Ev. 24) erinnert werden, wonach Adam nach Kain, Abel und Seth noch 30 Söhne und 30 Töchter zeugte.

Hier sei auch auf die ansprechende Vermutung Hommel's in Theol. Lit. Bl. 1902 Nr. 13 Sp. 147 hingewiesen, dass die Zehnzahl der Hörner des vierten Tieres in Dan. 7 auf die Zehnzahl der babylonischen Tradition von den 10 Urkönigen zurückgehe. Vgl. hierzu auch schon oben S. 512.

Durch die Übereinstimmung der biblischen Tradition (bei P) von den zehn Urvätern mit den babylonischen zehn Urkönigen wird diese Tradition des P als alt erwiesen, so dass sie nicht erst auf hebräischem Boden aus der von sieben Urvätern geflossen sein kann. Andrerseits ergiebt sich auch die Tradition von den 6 bezw. 7 Urvätern bei J (Gen. 4, 17ff.) als uralt. Da nun die beiderseitigen Namen wie auch die Reihenfolge so gut wie identisch sind (Ḳain = Ḳênan, Ḥanôk = Ḥanôk, ʻIrad = Jered, Meḥûja'el = Mahalal'el, Metûša'el = Metûšelaḥ, Lemek = Lemek mit gleicher Reihenfolge abgesehen von der Umstellung von Ḥanôk und Mahalal'el; dazu noch 'Enôš = ha-'adam am Anfang der Reihe), so handelt es sich, wie bereits Buttmann, Mythologus I S. 170f. im Jahre 1828 gesehen hat, im Grunde um die gleiche Tradition in Gestalt von zwei Varianten. Möglicherweise liegt zu diesen beiden Varianten von 10 Urvätern und von 7 »Weisen«, als welche ja die »erfinderischen« Urväter in Gen. 4[1]) in erster Linie erscheinen, bereits im Babylonischen das Prototyp vor in der Zehnzahl der Urkönige und der Siebenzahl der Offenbarungsvermittler (oben S. 536, 538).

Wir hatten oben mit der babylonischen Sage von den Urkönigen eng verknüpft gefunden die Tradition von einer mehrfachen göttlichen Uroffenbarung an die Menschen und zwar in einer Form, die darauf schliessen lässt, dass es sich im ursprünglichen Zusammenhange bei Berosus wahrscheinlich um eine viermalige Offenbarung je an der Wende der vier Quartale des Weltjahres gehandelt hat. Von ganz anderen Erwägungen ausgehend hatte Gunkel die vier Gottesoffenbarungen bei P unter Adam, Noah, Abraham und Mose als Niederschlag einer mythologischen Spekulation erkannt, die die vier Quartalswenden des Weltjahrs mit je einer Gottesoffenbarung verknüpft. In seinen Ausführungen über diesen Punkt, Genesis[1] S. 241—43 zu Gen. 17, verwertet Gunkel auf S. 243 auch bereits dieses durch Berosus wahrscheinlich an die

1) Vgl. auch die entsprechende phönizische Tradition.

Hand gegebene Seitenstück zu jener vierfachen Gottesoffenbarung bei P, auf das ich ihn aufmerksam gemacht hatte. In Übereinstimmung mit Gunkel's Ausführungen daselbst darf daher wol gesagt werden, dass auch das Theorem von der viermaligen Gottesoffenbarung bei P im letzten Grunde auf die babylonische Mythologie zurückgeht.

Die Zeit der Aufnahme dieser Tradition von den langlebigen Urvätern bei den Israeliten wird natürlich dieselbe sein, wie die der übrigen urgeschichtlichen Mythen, speciell der Sintflut und der Schöpfungsmythen. Möglich, dass Gen. 4, 17ff., das die Sintflut ja nicht vorauszusetzen scheint, in einer Form zu den Israeliten gedrungen ist, bei der die Urvätersage mit derjenigen von der Sintflut nicht so eng verknüpft war, wie es bei P in Gen. 5ff. und bei Berosus der Fall ist; wie denn auch in der babylonischen Originallitteratur diese beiden Traditionen getrennt auftreten (vgl. das Gilgameš-Epos, wo zwar die Sintflut, aber nicht, oder wenigstens nicht ausführlich, die Sage von den Urkönigen eingeflochten ist). Das schliesst aber natürlich nicht aus, dass trotzdem auch Gen. 4, 17ff. im Grunde gleicherweise auf babylonische Tradition zurückgeht, allerdings vielleicht in Folge einer frühzeitigeren Entlehnung, als sie bei Gen. 5 anzunehmen ist, wobei auch der Weg und die Art der Entlehnung für Gen. 4 anders anzunehmen sein wird, als für Gen. 5.

Sintflut.

Babylonisches.

Wie eine Schöpfungs-, so war auch eine babylonische Sintfluterzählung durch Fragmente aus Berosus bereits aus dem Altertum bekannt. Dieselbe lautet folgendermassen[1]):

Nach dem Tode des Ardates habe dessen Sohn Xisuthros 18 Saren geherrscht; unter diesem habe eine grosse Flut (*κατακλυσμός*) stattgefunden, von der folgender Bericht aufgezeichnet sei. Kronos sei ihm im Schlaf erschienen und habe ihm offenbart, am fünfzehnten des Monats Daisios würden die Menschen durch eine Flut zu Grunde gehen; er habe ihm darum geboten, alle Schriften, Eingang, Mitte und Ende, nach der Sonnenstadt

---

1) Griechischer Text bei Eusebius chronic. ed. Schoene I p. 19—24 (nach Alexander Polyhistor). Zur Übersetzung vgl. u. a. G. Smith, Chald. Gen. S. 43 f.; Usener, Sintfluthsagen S. 13f. Eine kürzere, oben nicht mitgeteilte Fassung (nach Abydenus) noch bei Euseb. chron. I p. 31f. (G. Smith S. 47; Usener S. 15). Zum Flutbericht in Or. Sib. I 125ff. und seinem Verhältnis zum babylonischen Sintflutbericht s. Geffcken in NGGW. 1900, S. 88ff. und Bousset in ZntW. 1902, S. 31.

Sispara (Sipara) zu bringen, um sie dort zu vergraben[1]). Dann solle er ein Fahrzeug (*σκάφος*) zimmern (*ναυπηγεῖσθαι*) und darin mit seinen Blutsverwandten und Angehörigen hineingehen; er solle Speise und Trank darein laden, auch Tiere, Vögel und Vierfüssler, hineinschaffen, und alles bereit machen zur Fahrt. Da habe er gefragt, wohin denn die Fahrt gehe, und zur Antwort erhalten: 'Zu den Göttern, um für die Menschheit Gutes zu erflehen'. Da habe er gehorcht und ein Fahrzeug gezimmert von 5 (arm. Text 15) Stadien Länge und von 2 Stadien Breite, habe Alles, was ihm aufgetragen war, zusammengebracht und Weib und Kinder sowie seine Angehörigen in das Schiff steigen lassen.

Nachdem die Überschwemmung geschehen war, habe Xisuthros sofort, als diese nachliess, einige seiner Vögel abgelassen; da diese aber weder Nahrung, noch einen Ort, wo sie sich hätten niederlassen können, gefunden hätten, so seien sie in das Schiff (*πλοῖον*) zurückgekommen. Xisuthros aber habe nach einigen Tagen wiederum die Vögel abgelassen; diese aber seien ins Schiff zurückgekommen mit lehmbeschmutzten Füssen. Als sie dann zum dritten Male abgelassen worden, seien sie nicht mehr zum Schiffe zurückgekehrt. Da habe Xisuthros sich gedacht, dass wieder Erdboden zum Vorschein gekommen sein müsse, habe einen Teil der Fugen des Schiffes auseinander genommen und gesehen, dass das Schiff an einem Berge aufgelaufen sei. Da sei er ausgestiegen mit seinem Weib, seiner Tochter und dem Steuermann; und nachdem er die Erde geküsst, einen Altar errichtet und den Göttern geopfert hätte, sei er sammt denen, die mit ihm aus dem Schiffe gestiegen waren, entrückt worden (*γενέσθαι ἀφανῆ*). Die im Schiff zurückgeblieben waren, seien, als Xisuthros mit seinen Begleitern nicht wieder hereinkam, ausgestiegen und hätten ihn gesucht, indem sie ihn bei Namen riefen. Xisuthros aber selbst sei ihnen zwar nicht mehr vor Augen gekommen, doch sei eine Stimme aus der Luft erschollen, die ihnen befohlen habe, gebührend gottesfürchtig zu sein. Denn jener gehe um seiner Gottesfurcht willen dahin, mit den Göttern zusammen zu wohnen, und dieselbe Ehre sei seinem Weib, und seiner Tochter und dem Steuermann zu Teil geworden. Er sagte ihnen auch, dass sie zurück nach Babylon gehen und, wie es bestimmt worden, aus Sispara (Sipara) die Schriften entnehmen[2]) und unter den Menschen verbreiten sollten: und dass das Land, worin sie sich befänden, zu Armenien gehöre. Als sie dies gehört, hätten sie den Göttern geopfert und seien zu Fuss nach Babylon gegangen. Von diesem in Armenien zum Aufsitzen gekommenen Schiffe sei noch ein Stück im Kordyäer-Gebirge Armeniens erhalten, und manche Leute holten sich von dem Schiffe Erdpech, das sie abkrazten und als Mittel zur Abwehr von Krankheiten benutzten. Es seien nun jene nach Babylon gekommen, hätten die Schriften zu Sispara (Sipara) ausgegraben, viele Städte gegründet, Tempel erneuert und so auch Babylon wieder aufgebaut.

Das keilschriftliche Original der babylonischen Sintflutsage ist seit 1872 durch die Ausgrabungen in Nineve in der Bibliothek Assurbanipal's wiedergefunden und zwar als integrirender

---

1) So Usener; oder ist doch zu übersetzen: Anfang, Mitte und Ende von Allem durch Schrift einzugraben und in Sippar niederzulegen? Griech. Text: *κελεῦσαι οὖν διὰ γραμμάτων πάντων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τελευτὰς ὀρύξαντα θεῖναι ἐν πόλει ἡλίου Σισπάροις.* Armen. Text: praeceptum dedisse, ut omnia prima, et media, nec non extrema voluminum effossa (s. infossa) in solis urbe Siparenorum deponeret.

2) *ἀνελομένοις*, Armen.: effossa (s. effodientes) volumina ibi recondita tollerent.

Bestandteil eines grösseren Litteraturstückes, des Gilgameš-Epos (s. unten S. 566 ff.), dessen elfte Tafel sie zum grösseren Teile einnimmt.

Selbst bei der jetzt vorliegenden Gestalt des Gilgameš-Epos lässt sich doch noch ziemlich deutlich erkennen, dass die Sintfluterzählung ursprünglich für sich bestand und erst sekundär mit den übrigen Sagenstoffen des Gilgameš-Epos verknüpft worden ist. Ob Berosus seinen Sintflutbericht direkt dieser im Gilgameš-Epos vorliegenden Recension entnahm, oder ob die berosische Schilderung, worauf manche eigenartige Züge in derselben hinzudeuten scheinen, eher auf eine anderweitige babylonische Original-Recension zurückgeht, in der dann wol die Sintflut nicht in engster Verbindung mit den Sagen von Gilgameš, sondern eher mit denen von den Urkönigen erzählt war, lässt sich bis jetzt noch nicht entscheiden (vgl. zu andern keilschriftlichen Recensionen der Sintflutsage noch unten S. 551 ff.). Soviel aber ist sicher, dass die babylonische Sintflutsage, wenn sie uns in extenso bis jetzt auch erst aus der Zeit Assurbanipal's (ca. 650 v. Chr.) vorliegt, mindestens bereits zur Hammurabi-Zeit (vor 2000 v. Chr.) litterarisch fixirt vorhanden war. Das beweist einmal die Analogie mit den übrigen Mythen, von denen wir schon aus dieser Zeit stammende Fragmente besitzen (vgl. oben S. 490 Anm. 3), sodann das aus der Zeit Ammizaduga's (ca. 2100 v. Chr.) stammende von Atraḫasîs handelnde mythologische Fragment (KB. VI 1 S. 288—291), in welchem doch aller Wahrscheinlichkeit nach von der Sintflut die Rede ist (s. dazu unten S. 552).

Der Hauptinhalt dieses keilinschriftlichen Sintflutberichtes auf der elften Tafel des Gilgameš-Epos ist folgender (vgl. die neueste Übersetzung durch Jensen in KB. VI 1 S. 230—245 nebst den Anmerkungen dazu S. 481—507)[1]:

Als Gilgameš auf seiner Fahrt in die Ferne bei seinem Ahn *Ut-napištim*[2]) gelandet ist, antwortet ihm dieser auf die Frage, wie er in die »Versammlung[3]) der Götter« gekommen und »Leben«

1) Vollständigste Ausgabe des Originaltextes bei Haupt, Nimrodepos S. 95 ff. Von den früheren Übersetzungen sind namentlich noch zu nennen diejenige von Haupt in der zweiten Auflage des vorliegenden Werkes S. 55 ff. und von Jensen, Kosmol. S. 367 ff. Speciell für die Erkenntnis der rhythmischen Form des Stückes beachte man auch meine Übersetzung bei Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 423 ff.

2) Dies ist, wie Jensen auf Grund des neuen von Meissner veröffentlichten altbabylonischen Fragments des Gilgameš-Epos (s. unten S. 567) erkannt hat, die jetzt definitiv feststehende Lesung des hinsichtlich seines ersten Bestandteiles so lange umstrittenen Namens und zwar mit der Bedeutung »Er sah (*ûta*, *ût*) das Leben« im Sinne von »Er fand das Leben«.

3) *puḫru*; beachte den gleichen Ausdruck bei der Entrückung des Enmeduranki oben S. 533 Anm. 3.

(*balâṭu*) erlangt habe, mit der als ein Mysterium [1]) bezeichneten Erzählung von der Sintflut (*abûbu*) [2]) und von seiner Entrückung zu den Göttern am Schlusse derselben.

Die Sintflut betrifft, so scheint es nach dem Anfang der Erzählung, zunächst nur eine einzelne babylonische Stadt *Šurippak* (Var. *Šuruppak*) [3]), am Ufer des Euphrat [4]), die Heimatsstadt des Ut-napištim. Doch zeigt der weitere Verlauf der Erzählung, dass die Flut, auch nach dieser babylonischen Recension, doch als eine auf die gesammte Menschheit sich erstreckende zu denken ist [5]). Ferner erscheint die Veranstaltung der Flut durch die Götter hier im Eingang der Erzählung nicht näher motivirt und somit als ein reiner Willkürakt der Götter gedacht zu sein [6]), während am Schlusse der Erzählung allerdings ausdrücklich die Sünden der Menschen als Grund für das Strafgericht der Götter angegeben werden. Die Veranstaltung der Flut wird in einem Götterrate beschlossen, bei dem, wenigstens nach dem Schluss der Erzählung, Bêl die leitende Rolle spielte. Aber auch Ea hatte diesem Rate beigewohnt und darnach seinen Schützling Ut-napištim durch ein Traumgesicht von der bevorstehenden Sintflut in Kenntnis gesetzt. Der Befehl Ea's an Ut-napištim lautet im Einzelnen dahin, dass dieser, um sein Leben zu erhalten, ein Schiff (*elippu*) [7]) von bestimmten

---

1) Als solches scheinen offenbar alle derartige Mythen aufgefasst worden zu sein.

2) S. zur Bedeutung von *abûbu* bereits oben S. 495 Anm. 1. Falls hebr. מַבּוּל, was an und für sich nicht unwahrscheinlich, auf das babylonische *abûbu* zurückgeht, so müsste bei der Entlehnung des Wortes eine starke, wol durch eine Volksetymologie veranlasste, Entstellung stattgefunden haben.

3) Zur eventuellen Identität mit *Λαραγχα* bei Berosus s. oben S. 532 f. *Šurippak* wird ausser hier bis jetzt nur noch einmal in der Keilschriftlitteratur erwähnt (in dem Vokabular 82-8-16, 1 bei S. A. Smith, Misc. Texts p. 26 = Cun. Texts XI 49).

4) Und zwar offenbar ganz im Süden, nahe der (damaligen) Mündung des Euphrat in das Meer.

5) Diese Inkongruenz ist vielleicht mit Jastrow, Rel. of Babyl. p. 506 f. und in ZA. XIII S. 288 ff. so zu erklären, dass hier bereits eine Vereinigung von zwei ursprünglich verschiedenen Mythen vorliegt, von denen der eine eine lokale Stadtvernichtung behandelte, während der andere eine Überflutung der ganzen Erde zum Inhalt hatte.

6) Die vermisste Motivirung läge vor, wenn in Z. 13 nicht, wie gewöhnlich geschieht, zu lesen wäre *alu šû la-bir-ma* »diese Stadt ist (war) alt«, sondern *alu šû la bêr-ma*, was möglicherweise bedeuten könnte »diese Stadt war nicht fromm«. Übrigens kommt auch eine Lesung *alu šû la sapiḫ-ma* »als jene Stadt noch nicht zerstört war« in Betracht.

7) Im Parallelismus hiermit wird in Z. 24 das Fahrzeug wahrscheinlich auch als »Haus« (*bîtu*) bezeichnet; jedenfalls wird in Z. 96 die Arche *ekallu* »Palast«, eigentl. »Grosshaus« genannt. Demnach wird wenigstens in dieser Recension der babylonischen Sintflutgeschichte kein Ausdruck für die Arche ge-

Maassen[1]) bauen und Lebenssamen aller Art auf dasselbe bringen solle. Ut-napištim versteht die ihm von Ea zugegangene Weisung und erklärt sich bereit, dem Befehle nachzukommen. Doch bittet er Ea um Rat, wie er sich den Leuten seiner Stadt gegenüber verhalten solle. Ea giebt ihm zur Antwort, er solle zu diesen sagen, dass er, weil in Bêl's Ungnade gefallen, nicht mehr in ihrer Stadt, die zum Bereiche Bêl's gehöre, fernerhin wohnen könne, und darum zu Ea nach dem Ocean fahren wolle; den Bewohnern der Stadt werde aber Ea einen Regen senden mit reichem Überfluss in dessen Gefolge, Beute an Vögeln und Fischen und reichlicher Feldfrucht — offenbar eine, von Ea angeratene, direkte Täuschung der Stadtbewohner, die dieselben um so sicherer dem bevorstehenden Verderben ausliefern sollte [2]).

Es folgt (Z. 48 ff.) ein leider teilweise noch lückenhafter, teilweise wegen zahlreicher darin vorkommender termini technici recht schwer verständlicher Abschnitt, der den Bau der Arche durch Ut-napištim schildert. Am »fünften Tage« [3]) scheint der eigentliche Schiffsbau zu beginnen. Zunächst scheint es sich um einen Plan, eine Zeichnung zu handeln, die von dem Schiffe entworfen wird [4]). Dabei geschieht des Maasses von 10 *GAR* (= 120 Ellen) Erwähnung, das gleicherweise von der Höhe(?) der Wände und der Schrägung(?)

---

braucht, der etwa dem hebr. תבה auch lautlich entspräche. Trotzdem wäre es nicht unmöglich, dass תבה, wenn auch zunächst auf ägypt. *dbt* »Kasten, Sarg« zurückgehend, doch auch gleichzeitig an ein babyl. *ṭebîtu*, das als Name für eine besondere Schiffsart bezeugt ist, angeglichen worden wäre. S. hierzu Jensen in ZA. IV S. 272 f., wo auch die Möglichkeit erwogen wird, dass auch in dem babylonischen Monatsnamen *ṭebêtu* = טבת der Name des babylonischen Sintflutschiffes vorläge. Beachtenswert ist dabei, dass (*elippu*) *ṭebîtu* im Babylonischen gerade die Bezeichnung für das Tamûz-Kästchen zu sein scheint (s. oben S. 398, Anm. 1), das ja, wie das gleichfalls תבה genannte Moseskästchen, im Grunde wahrscheinlich mit der Sintflutarche identisch ist (vgl. Usener, Sintfluthsagen S. 80 ff.).

1) Ob an dieser Stelle bereits von einer bestimmten Anzahl von Ellen die Rede ist, ist sehr fraglich und wegen des defekten Textes bis jetzt nicht mit Sicherheit zu entscheiden. S. weiter zu den Maassen der babylonischen Arche noch folg. Seite Anm. 1.

2) Vgl. damit den Passus bei Berosus (oben S. 544): Da habe er gefragt, wohin die Fahrt gehe, und zur Antwort erhalten: 'Zu den Göttern, um für die Menschen Gutes zu erflehen'.

3) Demnach kannte auch die babylonische Sintflutsage eine bestimmte Angabe über die Zeit von der Verkündigung der Sintflut bis zum Eintritt derselben. Waren es vielleicht auch hier gerade 7 Tage? Vgl. noch folg. Seite Anm. 3.

4) Vgl. hierzu auch das Fragment einer abweichenden Recension der Sintfluterzählung (KB. VI 1 S. 255 f., vgl. unten S. 551), wo Atraḫasis von Ea ausdrücklich erbittet, dass er ihm einen Plan des Schiffes auf den Erdboden zeichne, da er noch niemals ein Schiff gebaut habe. Grundrisszeichnungen von Gebäuden u. s. w. finden sich schon im dritten Jahrtausend v. Chr. in Babylonien (Statuen Gudea's).

des Daches gilt [1]). Darauf ist die Rede von einer Einteilung des Schiffes in verschiedene Abteilungen. Worauf die einzelnen Zahlenangaben, sechsmal, siebenmal, neunmal, hierbei zu beziehen sind, ist noch nicht recht klar. Weiter wird erwähnt die Wasserversorgung des Schiffes, die Versehung desselben mit einer Ruderstange (*parisu*), die Aufschüttung [2]) von 6 Saren Erdpech (*kupru* = כֹּפֶר) und 3 Saren Asphalt, sowie die Unterbringung von 3 Saren Öl zu einem bestimmten nicht recht ersichtlichen Zwecke. Darauf berichtet Ut-napištim von der Abhaltung eines grossen Opferfestes. »Vor Sonnenuntergang« [3]) war das Schiff fertig.

In einem neuen Abschnitt (Z. 81 ff.) wird die Beladung des Schiffes geschildert. Ut-napištim bringt auf dasselbe all sein Silber, Gold und Lebenssamen (*zêr napšâti*) aller Art, seine Familie und seine Angehörigen, Vieh des Feldes, Getier des Feldes [4]) und die Kunsthandwerker [5]) (*ummânu*) insgesammt. Ein vom Sonnengott

1) Während also auch aus dieser Stelle nichts Genaueres über die Maasse der babylonischen Arche zu entnehmen ist, wollen neuerdings Einige in einem von Johns, Assyr. Deeds and Documents II Nr. 777 veröffentlichten Texte (K. 1520) die Maasse derselben erkennen. S. dazu Johns a. a. O. Vol. II p. IX und in Expositor, March 1901, p. 214—219, Jensen in KB. VI 1 S. 487, auch Hommel in Theol. Lit. Bl. 1901, Nr. 47, Sp. 560. Dagegen wollen Pinches in JRAS. 1901, p. 605 ff., und Peiser in Mitt. d. Vorderas. Ges. 1901 S. 141 f., und zwar meines Erachtens mit Recht, die Beziehung dieses Textes auf die Sintflutarche nicht gelten lassen. Die daselbst angeführten Maasse sind: 390 Ellen Länge, 150 Ellen Breite, 660 Ellen Langseite, 410 grosse *suklum* (-Ellen) Breitseite, 788 grosse *suklum* (-Ellen) *mulû* d. i. wol sicher Höhe. S. weiter Anm. 4.

2) Wahrscheinlich mit Jensen S. 489 von einer Schiffsverladung zu verstehen, nicht etwa so, dass direkt von einer Verpichung des Schiffes von aussen und innen die Rede wäre.

3) Nämlich des fünften oder sechsten Tages? S. dazu vorherg. Seite Anm. 3. »Vor Sonnenuntergang« nach der Ergänzung [*la-a*]*m Šamaš rabê*, die gewiss Jensen's Ergänzung und Übersetzung im Text [*ina ar-ḫ*]*i Šamaš rabê* »im Monat des grossen Šamaš« vorzuziehen ist. Vgl. Jensen selbst im Commentar S. 579 f.

4) Nach dem Fragment einer zweiten Version der Sintflutsage (KB. VI 1 S. 255, Z. 9; vgl. unten S. 551), wie es scheint, speciell nur Gras und Kraut fressende Tiere. Damit würde übereinstimmen (vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 491 f.), dass in dem Anm. 1 genannten Texte K. 1520, der nach der Meinung Einiger von den Archentieren handeln soll, ebenfalls nur folgende Gras und Kraut fressende Tiere aufgeführt werden: Kameele, Pferde, Maultiere, Esel, Rinder, Schafe, Ziegen, Hirsche, Gazellen, Wildesel, Hasen, sowie verschiedene Vogelarten, darunter an letzter Stelle genannt Taube, Schwalbe, Rabe. In der Liste II R 44 Nr. 3, die, wie Jensen a. a. O. gesehen hat, hinsichtlich der aufgeführten Tiernamen ganz mit K. 1520 übereinstimmt und darum von ihm gleichfalls als Inventarverzeichnis der Arche betrachtet wird, werden zunächst Pflanzen aufgeführt, von denen nur noch die letzten, einige Gurkenarten, erhalten sind, darauf Wasser, Wein, Rauschtrank und zehn Weinsorten, und sodann eine Liste von Fleischteilen, die Jensen von eingesalzenem Fleisch verstehen möchte. Alsdann folgt dieselbe Tierliste, wie in K. 1520.

5) Wol ausdrücklich hervorgehoben, um zu erklären, wie es kommt, dass die Kontinuität der Kultur, die ja auf die Zeit vor der Flut (*lam abûbi*) zurück-

festgesetztes Zeichen, das an einem Abend als Vorbote der beginnenden Flut eintreffen sollte, erscheint. Da geht Ut-napištim in Befolgung des göttlichen Befehls voller Furcht in das Schiff hinein und verschliesst das Thor. Dem auch hier, wie bei Berosus, ausdrücklich erwähnten Steuermann, *Puzur-KUR.GAL* oder *Puzur-Bêl*, übergibt er das Schiff mit seinem Inhalte.

Der folgende Abschnitt (Z. 97 ff.) bringt die ausführliche Schilderung der Sintflut, die in der Frühe des nächsten Morgens anbricht und in poetischer, stark mythologischer Schilderung als eine Entfesselung aller Elementarmächte dargestellt wird [1]). Gewaltiger Sturm und die immer höher steigenden Wasser bringen den Menschen den Untergang. Selbst die Götter fürchten sich vor der Sintflut, weichen zurück und steigen in den Himmel empor, wo sie vor Furcht niedergekauert hocken. Es folgt eine Episode, wie Bêlit-ilê (s. oben S. 429) über die Vernichtung ihrer Menschen jammert und jetzt, da sie solche Folgen sieht, es bereut, in jener Götterversammlung der Herbeiführung einer Sintflut zugestimmt zu haben. Mit ihr weinen die anderen Götter. Sechs Tage dauert die Sintflut. Beim Beginn des siebenten Tages hört die Sturmflut auf und es tritt Meeres-Ruhe (*inûḫ tâmtu*) und Stille ein. Ut-napištim sieht, dass die ganze Menschheit »zu (Lehm-)Erde (*ṭîṭu*) geworden« [2]) ist. Er öffnet ein Luftloch (*nappašu*), da fällt Tageslicht auf sein Gesicht. Er kniet nieder, setzt sich, weint, über sein Gesicht fliessen seine Thränen. Nach zwölf Doppelstunden [3]), also am Morgen des achten Tages vom Beginn der Sintflut an, sitzt das Schiff auf dem Berge *Niṣir* [4]) auf. In dieser Lage verbleibt es unverändert volle sechs

geführt wird (oben S. 537), durch die Flut keine Unterbrechung erlitten hat. Einen ähnlichen Zweck hat jedenfalls bei Berosus die Notiz von der Vergrabung der Schriften in Sippar vor der Flut und der Wiederausgrabung derselben nach der Flut. Auch in der anderen Recension der Sintflut KB. VI 1 S. 255, Z. 8 werden die Kunsthandwerker ausdrücklich genannt. Vgl. hierzu auch Jensen in KB. VI 1 S. 491 f. und Gunkel, Genesis[1] S. 66 f. Ein verwandter Zug findet sich vielleicht in der indischen Flutsage, wo »sieben Seher« mit Manu im Schiffe sind.

1) Auffallender Weise sind es gerade die specifisch babylonischen Lichtgötter, die bei der Veranstaltung der Sintflut beteiligt erscheinen, nämlich, ausser dem Gewittergott Rammân (Adad), Nabû, Marduk (Šarru), Nergal (Uragal), Ninib und die Anunnaki. Es hängt dies, wie Jensen gesehen hat (KB. VI 1 S. 563 und 580), wol damit zusammen, dass für die babylonische Anschauung ein enger Zusammenhang besteht zwischen Lichtflut und Wasserflut, die beide gleicherweise als *abûbu* (Flut) bezeichnet werden. Vgl. hierzu auch bereits oben S. 495 Anm. 1.

2) Vgl. dazu oben S. 506.

3) S. zu dieser wahrscheinlichsten Erklärung der Stelle Jensen a. a. O. S. 499 f.

4) Die Lage dieses Berges *Niṣir* (auch die Lesung *Nimuš* ist möglich) wird annähernd bestimmt durch Assurn. II 34 ff. = KB. I S. 77, wenn wenigstens,

Tage hindurch. Am Morgen des siebenten Tages, so erzählt Ut-napištim weiter:

Da liess ich eine Taube hinaus und liess sie los,
es flog die Taube hin und her,
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie wieder zurück.
Da liess ich eine Schwalbe hinaus und liess sie los,
es flog die Schwalbe hin und her,
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie wieder zurück.
Da liess ich einen Raben hinaus und liess ihn los,
es flog der Rabe, sah die Abnahme(?) des Wassers,
frass, watete(?), krächzte(?), kehrte aber nicht zurück[1]).

Das Ausbleiben des Raben ist das Signal für Ut-napištim, das Schiff zu verlassen. Das erste, was er darauf tut, ist die Darbringung eines Opfers, bestehend aus einem Schafopfer (*niḳû*) und einer Weihrauchspende (*surḳînu*).

Die Götter rochen den Duft,
Die Götter rochen den guten Duft,
Die Götter sammelten sich wie Fliegen um den Opferer.

Bêlit-ilê hebt ihren von Anu gefertigten Halsschmuck empor zum Zeichen, dass sie, wie diesen ihren Halsschmuck, so auch diese Tage bis in alle Zukunft nicht vergessen wolle[2]). Es folgt eine Scene (Z. 167 ff.), in der Bêlit-ilê und Ea mit Bêl darüber hadern, dass er die Sintflut veranstaltet habe, und Bêl seinerseits darüber erzürnt ist, dass Ut-napištim mit dem Leben davongekommen ist. Der Vorwurf, den Ea gegen Bêl erhebt, lautet:

Du Weiser unter den Göttern, Gewaltiger!
Wie unbesonnen warst Du, eine Sintflut anzurichten!
Dem Sünder leg auf seine Sünde,
dem Frevler leg auf seinen Frevel! . . .[3])

---

was aber doch sehr nahe liegt, der hier erwähnte Berg *Niṣir* (*Nimuš*) identisch mit dem gleichnamigen Sintflutberge ist. Darnach ist der Berg wol auf der linken Seite des unteren Zâb, östlich oder südöstlich von Altun Köprü und zwar wol entweder in einem der Berge des Chalchalan-Dagh, oder aber noch weiter östlich oder südöstlich davon zu suchen. S. zuletzt Streck in ZA. XV S. 272 ff. Eine Lage weiter nördlich, nämlich nordöstlich von Arbela, wie sie Belck in Zeitschr. f. Ethn. 1899 S. 113 ff. und S. 581 vertritt, ist weniger wahrscheinlich. Der Djebel Djûdî, der Sintflutberg der syrischen und arabischen Tradition, wie allerdings auch des Berosus, kann freilich nicht der Niṣir Assurnaṣirpals sein.

1) Vgl. zu Taube, Schwalbe und Rabe die Nennung gerade dieser drei Vogelarten, und zwar auch in derselben Reihenfolge, am Schluss der Aufzählung von Tieren in den beiden oben S. 548 Anm. 4 genannten Texten.

2) Jensen erhebt a. a. O. S. 503 f. die Frage, ob am Ende unter der Halskette der Bêlit-ilê der Regenbogen zu verstehen sei und somit diese Stelle doch mit Gen. 9, 12 ff. im Zusammenhang stände. Mir erscheint das Bild Regenbogen = Halskette der Bêlit-ilê aber doch etwas zu kühn.

3) Für die hier folgende, immer noch nicht ganz sicher zu erklärende Zeile *rumme ai ibbatiḳ šudud ai ir*[ ], in der aber jedenfalls der Gedanke enthalten ist, dass die Strafe nicht zur völligen Vernichtung des Sünders führen möge, ist zu vergleichen die Stelle ***bukra u binta šušdida šarma'*** in K. 1453.

Statt dass du eine Sintflut anrichtetest,
mögen[1]) Löwen sich erheben und unter den Menschen aufräumen!
Statt dass du eine Sintflut anrichtetest,
mögen[1]) Leoparden (?) sich erheben und unter den Menschen aufräumen!
Statt dass du eine Sintflut anrichtetest,
möge[1]) eine Hungersnot entstehen und das Land [aufreiben]!
Statt dass du eine Sintflut anrichtetest,
möge[1]) sich der Pestgott erheben und die Menschen hinschlachten!

Darauf verwahrt sich Ea noch gegen den Vorwurf, dass er dem Ut-napištim die geplante Sintflut angekündigt und so dessen Rettung ermöglicht habe: nicht er habe das Geheimnis der Götter verraten; dem Übergescheidten (*atra-ḫasîs*) habe er nur Träume gesandt und so habe dieser das Geheimnis der Götter vernommen. Alsdann wandelt sich (auf Zureden der anderen Götter?) der Sinn Bêl's, er betritt das Schiff, ergreift die Hand Ut-napištim's, lässt dessen Weib an Ut-napištim's Seite niederknieen, berührt beide, tritt zwischen sie und segnet sie mit den Worten:

Vormals war Ut-napištim ein Mensch.
Jetzt seien Ut-napištim und sein Weib gleich uns Göttern selbst;
wohnen soll Ut-napištim in der Ferne, an der Mündung der Ströme!

»Da nahmen sie mich[2])« — mit diesen Worten schliesst der Sintflutbericht, wie ihn Ut-napištim dem Gilgameš erzählt — und in der Ferne, an der Mündung der Ströme[3]) liessen sie mich wohnen«.

Ausser diesem grossen babylonischen Sintflutbericht als Bestandteil des Gilgameš-Epos besitzen wir noch das bereits mehrfach erwähnte kleine Fragment DT. 42 = KB. VI 1 S. 255f., das sich zwar eng mit jener ersten Recension berührt, das aber doch nicht derselben angehören kann und darum Zeuge einer zweiten litterarisch fixirten Version der Sintfluterzählung im Babylonischen ist. Bemerkenswert ist, dass der Sintflutheros hier nicht, wie dort, in der ersten Person von sich erzählt, sondern dass von ihm in der dritten Person die Rede ist; ferner, dass sein Name hier nicht nur gelegentlich, wie dort, sondern durchweg *Atraḫasîs* gelautet zu haben scheint. Das Fragment stammt gleichfalls aus der Bibliothek Assurbanipals.

1) Oder hätten mögen, hätte mögen?

2) *ilḳûinni* von *leḳû* = לקח, das gleiche Verbum, das auch bei der Entrückung Henochs (Gen. 5, 24) und Elias (2. Kön. 2, 3ff.) gebraucht wird.

3) Zur »Mündung der Ströme« vgl. Jensen in KB. VI 1 S. 507 zur Stelle und S. 575f. (s. auch denselben in ZA. XVI S. 125ff.), der es wahrscheinlich macht, dass unter dieser Bezeichnung nicht die Mündung des Euphrat und Tigris zu verstehen ist, auch nicht etwa im Sinne des Übergangs des persischen Meerbusens in den indischen Ocean, dass vielmehr an eine Gegend bei bezw. jenseits der Strasse von Gibraltar zu denken sei, entsprechend dem Elysium der Griechen. S. auch bereits oben S. 529, Anm. 2.

Endlich ist seit einigen Jahren durch Scheil ein freilich nur sehr lückenhaft und schlecht erhaltener mythologischer Text, aus der Zeit Ammizaduga's (ca. 2100 v. Chr.) stammend [1]), bekannt geworden, der gleichfalls von *Atraḫasîs* und der Sintflut (*abûbu*) handelt (s. die Transscription und Übersetzung Jensen's in KB. VI 1 S. 288—291). Und zwar erscheint die Sintflut hier noch bevorstehend und wird der eigentliche Bericht von derselben erst auf einer folgenden, sich anschliessenden Tafel gestanden haben. Auch hier treffen wir Atraḫasîs in Wechselrede mit »seinem Herrn«, d. i. wol dem Gotte Ea. So wenig in Folge der Lückenhaftigkeit des Textes bis jetzt auch inhaltlich aus demselben zu entnehmen ist, so ist doch schon das blosse Vorhandensein desselben insofern sehr wichtig, als dadurch der Beweis geliefert wird, dass bereits um diese frühe Zeit (Ende des dritten vorchristlichen Jahrtausends) der Sintflutmythus in Babylonien litterarisch fixirt war. Dabei ist es aber nicht wahrscheinlich, dass wir es mit der gleichen Version der Sintfluterzählung zu tun haben, wie sie im Gilgameš-Epos vorliegt; vielmehr spricht der Gebrauch des Namens Atraḫasîs eher dafür, dass es sich um diejenige Version der Sintfluterzählung handelt, die durch das Fragment DT. 42 (s. im Vorhergehenden) vertreten wird.

Weiter geht aus diesem Scheil'schen Texte, so lückenhaft er auch ist, hervor, dass der eigentlichen Sintflut andere göttliche Heimsuchungen, wie Dürre, vorangegangen sind, und dass die Menschen, nachdem die eine Heimsuchung von ihnen genommen war, von Neuem sich versündigt haben. In dieser Hinsicht steht dieser Text, sogar bis in einzelne wörtlich entsprechende Wendungen hinein, sehr nahe einem gleichfalls von *Atar-ḫasîs* [2]) und *Ea* handelnden mythologischen Texte (K. 3399) aus der Bibliothek Assurbanipals [3]). In diesem Texte ist die Rede von einer sechsjährigen Zeit des Misswachses, der Dürre und der Unfruchtbarkeit. Die Hungersnot steigert sich so sehr, dass im sechsten Jahre die Menschen sogar

1) Wahrscheinlich ist sogar der Text, wegen des darin vorkommenden *ḫibiš*, bereits eine Kopie nach älterer Vorlage. S. darüber wie auch über Sippar als wahrscheinlichen Ursprungsort des Textes Scheil in Rec. de Trav. XX p. 55 ff., wo auch ein Facsimile der Tafel veröffentlicht ist.

2) Die Lesung *A-tar-ḫasîs* des hier *A-tar-PI* geschriebenen Namens kann nach der von mir in ZA. XIV S. 409 beigebrachten Stelle aus K. 69, wo *at-ra ḫa-sis* durch *GIŠ. KU. PI. DIR* wiedergegeben wird, als sicher gelten. Vgl. auch noch, worauf mich Meissner aufmerksam machte, die mit K. 69 engverwandte Stelle Reisner, Hymn. Nr. 34 Obv. 13 f. S. auch Jensen in KB. VI 1 S. 414 f.

3) In Transscription und Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 274 ff. Vgl. auch meine Behandlung des Textes und der sich daran anschliessenden Fragen in ZA. XIV S. 277 ff.

ihre Kinder verzehren. In dieser Not wendet sich Atarḫasîs an seinen Herrn, Ea. Nach einer Lücke[1]) im Texte ist die Rede von einer von Bêl veranstalteten Götterversammlung, in welcher Bêl, der Göttervater, betrübt über die Sünden der Menschen, verkündet, dass er über die Menschen eine Fieberseuche bringen wolle. Diese Fieberseuche befällt auch alsbald die Menschen. Da wendet sich wiederum Atarḫasîs an Ea, stellt ihm vor, wie sehr die Menschen in Jammer gebracht sind und wie sie unter der Heimsuchung der Götter, die sie doch geschaffen haben, zu leiden haben. Ea giebt ihm darauf, so scheint es, den Rat — der Text ist hier wieder sehr verstümmelt —, durch Gebet und Opfer die Götter sich wieder geneigt zu machen. Doch abermals erregen die Menschen durch ihre Sünden den Zorn Bêl's. In einer wiederum von ihm veranstalteten Götterversammlung erklärt dieser: »[Ihre Sünden] haben nicht abgenommen, haben sich gegen früher noch vermehrt«. Darum soll abermals Misswachs, Dürre und Unfruchtbarkeit über die Menschen kommen, was denn auch in gleicher Weise, wie früher, eintrifft. Dahinter findet sich nun wieder eine grössere Lücke im Texte, die analog dem Vorhergehenden wol so auszufüllen ist, dass Atarḫasîs abermals mit Hülfe Ea's den Zorn Bêl's von den Menschen abwendet, und dass, nachdem bisher Jahre hindurch allgemeine Unfruchtbarkeit geherrscht hatte, jetzt eine Zeit der Fruchtbarkeit und des Kindergebärens folgt. Wo der Text wieder einsetzt, ist in der Tat auch davon die Rede, wie auf Veranlassung Ea's die Göttermutter Menschen bildet.

Es liegt nun, wie schon oben angedeutet, sehr nahe anzunehmen, dass der soeben besprochene Text (K. 3399) sachlich identisch ist mit dem obigen altbabylonischen Scheil'schen Texte. In beiden ist die Rede von einer Zeit der Dürre und des Misswachses, einer nach Abwendung des göttlichen Zorns darauf folgenden Zeit der Fruchtbarkeit[2]), und einer erneuten Versündigung der Menschen, die von Neuem ein göttliches Strafgericht veranlasst. In dem Scheil'schen Texte folgt nun, nach einer grossen Lücke, die Ankündigung der Sintflut. Es darf darum daraus wol der Schluss gezogen werden, dass der vollständige Sagenkreis um Atraḫasîs

1) In dieser wird wol gestanden haben, dass es Atarḫasîs durch Vermittelung Ea's gelang, das (von Bêl) über das Land verhängte Unglück abzuwenden, dass dann aber von Neuem der Zorn Bêl's durch die Sünden der Menschen erregt wurde.

2) Dies ist in K. 3399 nach dem Zusammenhang zu ergänzen und auch in dem Scheil'schen Texte liegt in Col. II wol dieser Gedanke vor.

im Babylonischen, von dem im Gilgameš-Epos und bei Berosus blos die Sintflut berichtet wird, so herzustellen ist, dass zur Zeit des Atraḫasîs wiederholte Strafgerichte von Seiten Bêl's über das sündige Menschengeschlecht ergangen sind, die jedesmal wieder durch die Bitte des Atraḫasîs und Ea's Vermittlung aufgehoben wurden und einer Zeit des Segens Platz machten; dass aber, als die Menschen trotz alledem gar nicht von ihren Sünden ablassen wollten, Bêl schliesslich zur Sintflut als letztem Mittel griff, aus der dann nur Atraḫasîs mit den Seinen als Geretteter hervorging, während die übrigen Menschen nun ganz ausgerottet wurden.

Noch geschieht des Sintflutheros Ut-napištim in der babylonischen Litteratur Erwähnung in einem eigenartigen, mit einer primitiven »Landkarte« versehenen, Text [1]) aus neubabylonischer Zeit (Kopie nach älterer Vorlage), der teils mythologischen, teils geographischen Inhalts ist. Ut-napištim wird daselbst bezeichnet als König, Vorgänger des (?) Dagan (?) . . . [2]). Möglicherweise ist in diesem Texte auch tatsächlich von der Flut zur Zeit des Ut-napištim die Rede. Doch ist derselbe zu schlecht erhalten und zu fragmentarisch, als dass etwas Sicheres hierüber ausgemacht werden könnte, bevor nicht weitere Exemplare dieses Textes zum Vorschein kommen.

In mehrfacher Hinsicht wichtig wäre es, wenn es sicher stände, dass in diesem Texte die Rede ist von »dem Jahr der wütenden (rotglänzenden) Schlange« (Drache, *mušruššû*, oben S. 503 f.), und wenn dieses als das Jahr der Sintflut aufgefasst werden dürfte. Doch ist gerade die betreffende Textstelle des Originals in schlechtem Zustande.

Dass der Sintflutmythus in der babylonischen Mythologie eine hervorragende Rolle spielte, zeigen auch die zahlreichen Bezugnahmen auf die Flut (*abûbu*) in der Form kurzer Vergleiche in den assyrischen Königsinschriften, wenn auch nicht in jedem Falle dabei ohne Weiteres an die Flut *κατ' ἐξοχήν* gedacht zu werden braucht, sondern auch die allgemeinere Deutung »eine Flut« zulässig ist. So sagt Sanherib bei der Zerstörung Babylons, dass er dessen Verfall gewaltiger als die (als eine) Sintflut (*eli ša abûbu*) gemacht habe (Sanh. Baw. 53). Ähnlich erklärt Asarhaddon [3]) vom gleichen Ereignis, dass Marduk den Araḫtu-Fluss gleich der Sintflut (*tamšil*

1) Brit. Mus. 82-7-14, 509; in Transscription und provisorischer Übersetzung veröffentlicht von Peiser in ZA. IV S. 362 ff., in Autographie von Strassmaier ibid. S. 369 f.; eine Seite (mit der Karte) in Facsimile nach Photographie veröffentlicht in Toy's Ezekiel (Engl. Transl.) in Haupt's Bibelwerk p. 101.

2) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 270/71 II e und Anmerkung dazu auf S. 536.

3) Schwarz. Stein II 2; s. Beitr. z. Ass. III S. 219.

abûbi) über die Stadt habe kommen lassen. »Ich zerstörte das und das Land, die und die Stadt gleich einem Sintflut-Tell« (*kîma til abûbi*)[1]) ist ein sehr häufiger Ausdruck in den assyrischen Königsinschriften von Tiglat-Pileser I an[2]). — Auch in der Geschichtsbetrachtung der Babylonier muss die Sintflut eine hervorragende Stelle eingenommen haben, da sie unterscheiden zwischen der Zeit vor der Flut (*lam abûbi*)[3]) und der Zeit nach der Flut (*arki abûbi*)[4]). Schon dies legt es nahe, dass das Zeitenschema des Berosus (oben S. 538), in dem ja die Sintflut eine besondere Rolle spielt, in der Tat auf einheimisch babylonische Überlieferung zurückgeht.

Was den eigentlichen Sinn und Ursprung des babylonischen Sintflutmythus betrifft, so dürfte nach allen Parallelen der vergleichenden Mythologie feststehen, dass es sich dabei im Grunde nicht etwa um den sagenhaften Niederschlag eines historischen Ereignisses handelt, sondern um einen Naturmythus, der den Lauf der Sonne am Himmel zur Grundlage hat[5]). Und zwar nimmt dabei der Sintflutheros — in unserem Falle Utnapištim-Atraḫasîs — die Stelle des Sonnengottes ein, während die Flut ursprünglich dem Himmelsocean[6]) entsprechen wird, über den der Sonnengott in seinem Schiffe dahinfährt. An den ursprünglich göttlichen Charakter des Ut-napištim erinnert noch deutlich der Zug, dass er am Schlusse zu den Göttern entrückt wird und daselbst ein Leben der Unsterblichkeit führt. In einem späteren Stadium der Sage wurde dieser ursprüngliche Himmelsmythus auf die Erde verlegt, von einem menschlichen Heros und vom irdischen Wasser verstanden. Dabei ist es dann ganz natürlich, dass die speciellen lokalen Verhältnisse des Landes, in welchem die Sage ihre weitere Ausbildung erfahren hat, Einfluss auf diese nähere Ausgestaltung ausgeübt haben. So zeigt

---

1) Nach diesem Ausdruck *til abûbi* erklärt Delitzsch in Calw. Bibellex.[2] S. 901 vielleicht mit Recht den Ortsnamen תל אביב Ezech. 3, 15, der dann in תל אבוב zu ändern wäre.

2) Vgl. z. B. Tig. Pil. II 78 = KB. I S. 23; III 79 = ibid. S. 27; V 100 = ibid. S. 35. Weitere Beispiele bei Delitzsch, Handwörterb. S. 4 unter *abûbu, abûbiš*.

3) S. dazu oben S. 537.

4) So in der Unterschrift (kaum Überschrift) »dies sind die Könige (kaum: die Könige Babylons) nach der Flut (*ša arki abûbi*)« zu einer Liste von Namen altbabylonischer Könige V R 44, 20a.

5) Vgl. hierzu Usener, Sintfluthsagen 1899 und den fast gleichzeitig und unabhängig davon erschienenen Artikel Deluge von Cheyne und mir in Encycl. Bibl., besonders § 8 (Zimmern) und § 18 (Cheyne). S. auch bereits Cheyne, Art. Deluge in Enc. Brit.[9].

6) Etwas anders, aber, wie mir scheint, weniger natürlich Usener: die Lichtwelle, die den Sonnenball bei seinem Auftauchen am Horizont wie mit einem Ruck emporhebt.

speciell der babylonische Mythus Farben, die von dem Charakter des Euphrat-Tigris-Tieflandes mit seinen grossen Überschwemmungen hergenommen sind. Möglicherweise spielen dabei sogar dunkle Erinnerungen herein an wiederholte oder auch an eine besonders grosse verheerende Überschwemmung aus der Zeit, ehe das Land durch ein wolgeordnetes Kanalisationssystem gegen den verheerenden Charakter dieser Überschwemmungen mehr und mehr geschützt wurde. Immerhin trifft das Alles nur eine sekundäre Seite des Sintflutmythus und genügt nicht, um seinen letzten Ursprung zu erklären, der, wie oben ausgeführt, in ganz anderer Richtung zu suchen ist.

Im Zweifel kann man darüber sein, ob speciell die Winterszeit, die sich in Babylonien vornehmlich als Regenzeit darstellt, die Farben für die Ausgestaltung des auf die Erde verlegten babylonischen Sintflutmythus abgegeben hat, oder vielmehr die alljährliche Zeit der Überschwemmung des Euphrat-Tigris-Flachlandes im Mai-Juni, in denen die beiden Ströme ihren höchsten Wasserstand erreichen. Für das erstere könnte sprechen, dass nach dem Gilgameš-Epos, auf dessen XI. Tafel die Sintflut erzählt wird, diese vielleicht im 11. Monat Šabâṭu (Januar-Februar) von den Babyloniern angesetzt wurde (vgl. hierzu auch bereits das oben S. 448 zu Rammân als *bêl abûbi* »Herr der Sturmflut« und zur Verknüpfung des 11. Monats mit Rammân Bemerkte). Dasselbe würde auch aus dem Weltjahr-Schema des Berosus hervorgehen, wenn wirklich die zehn Urkönige mit den zehn ersten Weltmonaten gleichgesetzt werden dürfen (oben S. 538) und der Beginn des Weltjahres dabei in die Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche zu setzen wäre. Andererseits giebt Berosus ausdrücklich den 15. Daisios (Mai-Juni) als Beginn der Sintflut an, was allerdings auch durch eine Vertauschung des 8. babylonischen Monats (Araḫsamna, Marḫešwan) mit dem 8. macedonischen Monat (Daisios) veranlasst sein könnte. Für eine Combination der Sintflut mit der Winterszeit spricht dagegen wiederum der Parallelismus, der zwischen dem Sintflut- und dem Weltschöpfungsmythus zu bestehen scheint (vgl. hierzu das oben S. 495 Anm. 1 über *abûbu* Bemerkte). S. zu dieser Frage auch noch unten S. 559.

Aus dem Ideogramm *AŠ. A. AN* für den Monatsnamen Šabâṭu ist dagegen schwerlich, wie früher vielfach geschah, ein Argument für die Verknüpfung der Sintflut mit diesem Monat zu entnehmen. Denn dieses Ideogramm ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als »Fluch des Regens« zu deuten, sondern *AŠ. A. AN* wird auch hier, wie vielfach sonst, eine bestimmte Getreideart bezeichnen. Eher könnte mit Jensen in ZA. IV S. 272f. in dem Namen *Šabâṭu* selbst eine Hindeutung auf die Sintflut liegen, da gerade *šabâtu* (wol identisch mit *šabâṭu*) vom Fegen der Flut (*abûbu*) gebraucht wird. Desgleichen ist möglicherweise mit Jensen ibid. ein Zusammenhang zwischen dem Monatsnamen *ṭebêtu* und der Sintflutarche anzunehmen (s. hierzu auch schon oben S. 546f. Anm. 7).

Biblisches.

Eine eingehende Behandlung der biblischen Sintfluterzählung ist an dieser Stelle nicht beabsichtigt. Vielmehr werden die Resultate der alttestamentlichen Forschung, wobei gerade in diesem Stücke weitgehende Übereinstimmung erzielt ist, als bekannt vorausgesetzt. Darum sollen im Folgenden nur einige einzelne Punkte Erwähnung

finden, die speciell das Verhältnis der beiden biblischen Recensionen zur babylonischen, ihre besonders engen Berührungspunkte, z. T. auch ihre charakteristischen Abweichungen betreffen.

Das Verhältnis der beiden biblischen Recensionen J und P zur babylonischen (sowol des keilschriftlichen Originaltextes als der Recension des Berosus) stellt sich, abgesehen von der grossen Ähnlichkeit im ganzen Inhalt und Verlauf der beiden Mythen, im Einzelnen folgendermassen dar: Als Ursache der Sintflut wird sowol bei J, wie bei P, der Zorn Gottes über die Sünden der Menschen angegeben; ebenso im babylonischen Mythus, wo wenigstens am Schlusse der Erzählung deutlich die Sintflut als Strafgericht über die Sünden der Menschen bezeichnet wird. — Einer unter den Menschen jener Zeit macht eine Ausnahme, Noah, der zehnte Urvater bei P, der als ein Gerechter in seinem Geschlechte erscheint (J und P) und mit Gott, ähnlich wie Henoch, in besonders vertrautem Umgange steht (P)[1]); ähnlich im Babylonischen Utnapištim-Atraḫasîs, der zehnte Urkönig Xisuthros bei Berosus, wobei namentlich in den weiteren Atraḫasîs-Mythen (oben S. 552f.) diese Rolle des Atraḫasîs als eines Mannes, der mit dem Gotte Ea in besonders vertrautem Umgange steht, deutlich hervortritt. — Bei dem Befehle Gottes an Noah zur Erbauung der Arche geschieht des Zweckes, Tiere in die Arche mit hineinzunehmen, um Samen auf der Erde lebendig zu erhalten, bei J und P ausdrücklich Erwähnung; desgleichen im babylonischen Bericht, sowol dem grösseren, wie in dem einzelnen Bruchstücke der zweiten Version (oben S. 551). — Der Gehorsam Noah's gegenüber dem Befehle Gottes zur Erbauung der Arche wird ebenso bei J und P besonders hervorgehoben, wie in der babylonischen Erzählung der Gehorsam des Ut-napištim gegenüber dem Befehle Ea's. — Noah nimmt auf den Befehl Gottes auch seine ganze Familie mit in die Arche hinein (J und P); ebenso Utnapištim-Atraḫasîs in den beiden keilschriftlichen Versionen und Xisuthros bei Berosus. — Die Frist von der Ankündigung der Flut bis zum Eintritt derselben beträgt bei J 7 Tage. Von einem fünften Tage, und demnach im Ganzen vielleicht von 7 Tagen, ist auch im keilschriftlichen Berichte die Rede. — Bei dem Bau der Arche im biblischen Berichte (nur durch P vertreten) wird die Einteilung derselben in verschiedene Abteilungen, sowie die Verwendung von Pech, כֹּפֶר, besonders hervorgehoben; ähnlich ist im keilschrift-

1) Aus dem ja auch die ähnliche Notiz über Henoch stammt.

lichen Berichte von den verschiedenen Abteilungen, in die das Schiff geteilt werden soll, ausdrücklich die Rede und wird auch hier die Verwendung vom Pech (*kupru*) ausdrücklich erwähnt, wenn auch vielleicht nicht ganz in dem gleichen Sinne, wie im biblischen Berichte (s. oben S. 548 Anm. 2). Dagegen lassen sich die bei P gegebenen Maasse (300 Ellen lang, 50 Ellen breit, 30 Ellen hoch) weder mit den keilschriftlichen Angaben, noch mit denen bei Berosus vereinigen. Desgleichen ist der Tiefgang der biblischen und der babylonischen Arche wahrscheinlich ein verschiedener: bei P wahrscheinlich die Hälfte[1]), im keilschriftlichen Bericht vielleicht zwei Drittel des Schiffes[2]). — Die Dauer der eigentlichen Sintflut ist in den drei Recensionen specifisch verschieden: im keilschriftlichen Bericht 6 Tage[3]), bei J 40 Tage, bei P 150 Tage, während die ganze Dauer des Ereignisses bis zur Abtrocknung der Erde ein (Mond)jahr (von 354 Tagen) und 11 Tage, d. i. gerade ein Sonnenjahr von 365 Tagen beträgt. — Der Landungsort der Arche ist bei P »einer der Berge von Ararat«, ähnlich bei Berosus ein Land in einem Teile Armeniens (Kordyäer-Gebirge). Dagegen ist der Landungsberg Niṣir der keilschriftlichen Recension wol südlicher zu suchen (s. oben S. 549 f. Anm. 4). In J ist die Stelle über den Landungsort nicht erhalten[4]). — Besonders eng sind die Berührungen bei der charakteristischen, im biblischen Bericht nur durch J vertretenen Vogelaussendungsgeschichte. Das dreimalige Aussenden eines Vogels findet sich sowol hier, wie bei Berosus und in der keilschriftlichen Recension. Dagegen liegen im Einzelnen hierbei verschiedene Varianten vor, und zwar im Biblischen a) das dreimalige Aussenden desselben Vogels, einer Taube, mit charakteristischer Steigerung in dem Erfolg der Aussendung, b) die Aussendung des Raben, jedenfalls aus einer Variante der Sage stammend, und zwar als versprengter Rest der keilschriftlichen Recension, die die Aussendung von Taube, Schwalbe und Rabe ihrerseits in eigenartiger charakteristischer Steigerung hat. Bei Berosus ist einfach von Vögeln im Allgemeinen, ohne nähere Bezeichnung, die Rede. — Der bei J vorauszusetzende Zeitraum von 7 Tagen vom Zeitpunkt

1) Gunkel, Genesis[1] S. 133 zu Gen. 7, 20; 8, 4.

2) Haupt in Beitr. z. Ass. I S. 127 zu Sintfl. Z. 80 (KB. VI 1 S. 235).

3) Bei Berosus nicht erhalten, voraussichtlich bei diesem auch nur wenige Tage, doch dürfen die Worte *γενομένου δὲ τοῦ κατακλυσμοῦ καὶ εὐθέως λήξαντος* kaum in diesem Sinne verstanden werden.

4) Doch ist vielleicht aus מקדם Gen. 11, 2 indirekt auf einen »Berg im Osten« als Landungsort der Arche bei J zu schliessen. Vgl. Gunkel, Genesis[1] S. 58 f. und S. 87 unten.

des Aufsitzens der Arche bis zur Aussendung der Vögel findet sich ebenso in der keilschriftlichen Recension. — In gleicher Weise wird ferner von der Darbringung eines Opfers durch den Sintfluthelden nach der Flut berichtet bei J, wie bei Berosus und in dem Keilschrifttexte. Der stark anthropomorphische Zug, der sich hier bei J findet, dass Jahve den lieblichen Duft des Opfers gerochen habe, begegnet ebenso entsprechend auch in der keilschriftlichen Version. — Endlich hat die göttliche Versicherung bei J und P am Schlusse der Erzählung, dass in Zukunft die Erde nicht mehr durch eine Sintflut heimgesucht werden solle, auch in der keilschriftlichen Recension eine gewisse Entsprechung in der oben S. 550f. im Wortlaut mitgeteilten Stelle.

Was die Jahreszeit, in welche die Sintflut gesetzt wird, betrifft, so würde der Beginn der Flut bei P auf den 17. (LXX 27.) Ijjar fallen, wenn man mit Gunkel, Genesis[1] S. 134 die Monatsangaben bei P von einem mit dem Nisan beginnenden Jahre versteht, somit in die Zeit, in welcher der Euphrat seinen höchsten Wasserstand im Jahre erreicht. Vgl. hierzu oben S. 556. Es könnte dies dann dafür geltend gemacht werden, dass es mit dem Daisios (= Siwan) bei Berosus in der Tat seine Richtigkeit hätte, und dass demnach auch die Babylonier selbst die Sintflut wahrscheinlich mit der Euphrat-Überschwemmung im Mai-Juni zusammengebracht hätten. Aber entscheidend ist das Alles natürlich nicht.

Von speciell babylonischen Zahlen, die in der Flut-Chronologie des P vorkommen, sind zu erwähnen die 600 Jahre des Alters Noah's beim Eintritt der Flut, die einem babylonischen νῆρος = 600 entsprechen. Ferner scheinen die 150 Tage der Flut mit Winckler, Altor. Forsch. II S. 99 und S. 356 als Unterteil (Zwölftel) eines für das Babylonische vielleicht anzunehmenden Jahreslustrums von 5 Jahren verstanden werden zu müssen.

Vielleicht ein direkter Nachklang der oben S. 551 im Wortlaut mitgeteilten von den schlimmen Plagen (wilde Tiere, Hungersnot, Pest) handelnden Stelle der babylonischen Sintfluterzählung[1]) liegt vor in der Stelle Ezech. 14, 12—20 (Hungersnot, wilde Tiere, Schwert, Pest, mit der Errettung nur einzelner Frommer, wie Noah, Daniel und Hiob). Vgl. dazu Delitzsch, Paradies S. 146; Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 54; Haupt in Toy, Ezekiel (Haupt's Bibelwerk) p. 63.

Ob dagegen die Sage von der Zerstörung Sodoms und der Errettung Lots, wie namentlich Jastrow, Rel. of Bab. p. 507 und in ZA. XIII S. 288ff. betont, als eine Variante zur Sintflutsage betrachtet werden und speciell die Zerstörung Sodoms mit der Zerstörung Šurippak's zusammengestellt werden darf, erscheint mir noch nicht so sicher.

Darüber, dass die Sintflutsage in Babylonien einheimisch, bei den Israeliten erst von da aus entlehnt ist, ist es nicht nötig, hier ein Wort zu verlieren. Zweifel können nur bestehen über die Zeit, wann diese Entlehnung auf Seiten der Israeliten stattgefunden hat. Aus äusseren und inneren Gründen, deren Namhaftmachung hier zu weit führen würde, und deren Erörterung auch mehr Sache der

---

1) Vgl. dazu auch die verschiedenen, der Sintflut vorausgehenden Plagen (Hungersnot, Dürre, Pest u. s. w.) in den Atraḫasis-Mythen oben S. 552f.

alttestamentlichen, als der Keilschriftforschung ist, ist es jedoch das Wahrscheinlichste, dass auch die Sintflutsage, wie die Schöpfungssage (oben S. 507), und zwar sowol in der bei J, als in der bei P vorliegenden Form, schon in verhältnismässig früher Zeit zu den Israeliten gedrungen ist, ja es erscheint nicht ausgeschlossen, dass die Israeliten die Sintflutsage etwa bei ihrer Einwanderung in Palästina bereits vorgefunden und dieselbe von den Kanaanäern übernommen haben. Wie sich dabei freilich die Tatsache der beiden verschiedenen biblischen Recensionen, bei J und P, erklärt, ob es sich etwa um ein Einströmen desselben Sagenstoffes zu zwei verschiedenen Zeiten, oder an zwei verschiedenen Stellen handelt, oder ob die Verschiedenheit der Recension in P von derjenigen in J sich doch ausschliesslich aus inner-israelitischer litteraturgeschichtlicher Entwickelung heraus erklärt, ist noch nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Vgl. auch noch unten S. 581 und oben S. 543 u. S. 545.

Nicht unwahrscheinlich ist es, dass auch die Idee vom Weltbrand, die das Gegenstück zur Idee von der Sintflut bildet[1]), und die vielleicht bereits an Stellen wie Mich. 1, 4; Nah. 1, 5; Ps. 97, 5; 104, 32 (vgl. auch bereits die Geschichte von der Zerstörung Sodoms durch Feuer und Schwefel?) zu Grunde liegt, jedenfalls aber im späteren Judentum ein feststehendes Lehrstück bildet (Hen. 1, 6; 16 Zusatz; Vit. Ad. et Ev. 49f.; Orac. Sib. III 54. 60. 72. 84—87; IV 172ff.; V 211ff. 512ff; 2. Petr. 3, 7. 10), bereits in Babylonien ihren Ursprung hat. Wenigstens wird bei Seneca, Nat. Quaest. III 29 die Idee des Weltbrandes wie die der Sintflut auf Berosus zurückgeführt[2]). Aus den keilschriftlichen Originalquellen selbst lässt sich allerdings bis jetzt, soweit ich sehe, die Idee eines Weltbrandes bei den Babyloniern noch nicht belegen.

Ausser den im Vorhergehenden besprochenen speciell den biblischen Urzeitmythen entsprechenden babylonischen Mythen sollen im Folgenden auch die übrigen bis jetzt bekannt gewordenen babylonischen Mythen und Epen kürzere oder ausführlichere Erwähnung finden, je nachdem dieselben für die biblische Litteratur mehr oder weniger in Betracht zu kommen scheinen. Dabei soll es aber an dieser Stelle im Allgemeinen sein Bewenden dabei haben, diese babylonischen Mythen und Epen einfach ihrem Inhalte nach mitzuteilen, ohne

1) So namentlich in der Lehre von der *ἐκπύρωσις* als Gegensatz zum *κατακλυσμός* in der griechischen, besonders der stoischen Philosophie, eine Lehre, die aber nicht in Griechenland heimisch zu sein braucht.

2) Berosus . . . . conflagrationi atque diluvio tempora assignat. Arsura enim terrena contendit, quando omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus, in cancrum convenerint, sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbes omnium possit; inundationem futuram, quum eadem siderum turba in capricornum convenerit. Illic solstitium, hic bruma conficitur; magnae potentiae signa, quando in ipsa mutatione anni momenta sunt.

schon jetzt mit irgend welchem Anspruch auf Vollständigkeit all den Spuren nachzugehen, die dieselben — und zwar gilt dies besonders vom Gilgameš-Epos — allem Anschein nach in ausgedehntem Maasse in der biblischen Litteratur zurückgelassen haben.

Ištar's Höllenfahrt[1]).

Ištar, die Tochter Sin's, lenkte einst ihre Schritte zur Unterwelt, dem »Land ohne Rückkehr«[2]) (*erṣit lâ târi,* sumer. *Kur-nu-gi*). Dahin führte »ein Weg, dessen Begehen ohne Umkehr ist«. Die Unterwelt selbst ist »ein düsteres Haus«, »ein Haus, dessen Betreten nicht wieder hinausführt«, »ein Haus, dessen Betreter des Lichtes entbehrt«. Die Bewohner dieses Hauses haben »Erdstaub (*epru* עפר) zu ihrer Nahrung, Lehm (*ṭîṭu* טיט) zu ihrer Speise«; »Licht schauen sie nicht, in Düsternis sitzen sie«; »sie sind bekleidet wie ein Vogel mit einem Flügeltuch«. »Über Thür und Riegel ist Staub hingestreut«[3]). Als Ištar am Thor der Unterwelt angelangt ist, verlangt sie vom Thorwächter (*âtû bâbi*) gebieterisch Eintritt:

Du Wächter da, öffne dein Thor!
Öffne dein Thor, auf dass ich eintrete!
Wenn du dein Thor nicht öffnest, ich nicht eintreten kann,
zerschmeiss' ich die Tür, zerbrech' ich den Riegel,
zerschmeiss' ich die Pfosten, verrück' ich die Thürflügel,
bring' ich hinauf die Toten, essend und lebend[4]);
zahlreicher als die Lebenden sollen die Toten sein.

Der Wächter sucht Ištar zu beruhigen mit dem Hinzufügen, dass er ihren Namen der Beherrscherin der Unterwelt, der *Ereškigal*[5]), melden werde. Als Ereškigal durch den Wächter von der Ankunft ihrer »Schwester« Ištar hört, gerät sie in Wut(?) und Trauer, verwehrt ihr aber den Eintritt nicht:

Geh' hin, Wächter, öffne ihr dein Thor;
behandle sie nach den alten Gesetzen!

Wieder am Thore angelangt, öffnet der Wächter dasselbe für

1) Der Text, veröffentlicht IV R 31, stammt aus der Bibliothek Assurbanipals. Neueste Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 81—91. Von früheren Arbeiten über diesen Text kommt namentlich noch in Betracht die Monographie von A. Jeremias, Die babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887; neuere Übersetzung von Jeremias in Art. Nergal in Roscher's Lex. d. gr. u. röm. Myth. III Sp. 257 ff.

2) Vielleicht auch zu fassen als »Land ohne Erbarmen«.

3) Vgl. dazu die stellenweise wörtlich gleichlautende Schilderung der Unterwelt im Gilgameš-Epos Taf. II (unten S. 570).

4) Schwerlich: so dass sie aufessen die Lebenden.

5) Vgl. zu Ereškigal den Mythus von Nergal und Ereškigal unten S. 583 f. Ein semitisch-babylonischer Name derselben Göttin ist *Allatu.*

Ištar und lässt sie durch dieses, wie durch die sämmtlichen sieben Thore der Unterwelt (mit ihren sieben Mauern) eintreten. In jedem der sieben Thore nimmt er ihr aber, gemäss den Gesetzen der Erdherrin, je ein Kleidungsstück ab, im ersten die Kopf-Tiara, im zweiten die Ohrgehänge, im dritten die Halsketten, im vierten den Brustschmuck, im fünften den Hüftengürtel, im sechsten die Arm- und Fussspangen, im siebenten das Schamtuch, so dass sie — das ist jedenfalls der Sinn — ganz nackt in die Unterwelt eintreten muss. Ištar und Ereškigal fahren bei ihrem Zusammentreffen grimmig auf einander los. Ereškigal giebt ihrem Diener Namtâru Befehl, Ištar einzuschliessen und sechzig Krankheiten über sie kommen zu lassen. Sobald Ištar zur Unterwelt hinabgestiegen war, hatte auf der Erde, unter den Tieren wie unter den Menschen, aller geschlechtliche Verkehr aufgehört. Der Sonnengott, Šamaš, wendet sich darum klagend an Sin und Ea, um sie zum Einschreiten zu veranlassen. Ea weiss auch hier, wie stets, Rat. Er erschafft einen Spielmann(?)[1]) mit Namen *Aṣûšu-namir*[2]) und sendet diesen zur Unterwelt, offenbar zu dem Zwecke — derselbe wird allerdings nicht ausdrücklich im Texte angegeben — die Rückkehr der Ištar aus der Unterwelt herbeizuführen. Als Aṣûšu-namir in der Unterwelt anlangt, fallen zwar auf ihn die Verwünschungen der Ereškigal, aber die Folge ist doch die, dass Ereškigal ihrem Diener Namtâru Befehl giebt, Ištar mit dem »Wasser des Lebens« (oben S. 524f.), das, wie es scheint, die Anunnaki verwalten (oben S. 452), zu besprengen und fortzuführen. Namtâru kommt dem Befehle nach, besprengt Ištar mit dem Wasser des Lebens und führt sie durch die sieben Thore wieder hinaus, indem er ihr in einem jedem Thore das darin beim Eintritt abgenommene Kleidungsstück wieder zurückgiebt. — Der Schluss dieser mythologischen Erzählung ist leider seiner Bedeutung nach noch nicht ganz klar. Es ist aber jedenfalls darin die Rede von *Tamûz* (oben S. 397f.), dem jugendlichen Buhlen der Ištar, der mit reinem Wasser gewaschen, mit gutem Öl gesalbt und mit einem roten[3]) Kleid bekleidet werden soll. Die Schlussworte lauten:

Wann Tamûz auf der Flöte von Lasurstein (fröhlich) spielt, sollen sie auf dem . . . . . .[4]) von Porphyr(?)[3]) mit ihm (fröhlich) spielen,

---

1) *assinnu*; vgl. Jensen in KB. VI 1 S. 372f.

2) Lesung des ersten Namensbestandteils unsicher, auch *Ṣitušu-namir* oder *Uddušu-namir* möglich.

3) Vgl. Jensen in KB. VI 1 S. 570.

4) Name eines Instruments.

sollen mit ihm (fröhlich) spielen Klagemänner und Klagefrauen[1]),
auf dass die Toten aufsteigen und Weihrauch riechen.

Der eigentliche Sinn und Ursprung dieses Mythus vom zeitweiligen Aufenthalt der Ištar in der Unterwelt ist jedenfalls in einem Naturmythus zu finden, mag man denselben nun von Ištar als Göttin des Planeten Venus, oder von Ištar als Göttin des Sirius-Sterns (vgl. oben S. 426), oder von Ištar als Vegetationsgöttin (vgl. oben S. 430) seinen eigentlichen Ausgang nehmen lassen.

Für das A. T. ist dieser babylonische Mythus von Ištar's Höllenfahrt schon darum von besonderer Wichtigkeit, weil in ihm die nahe Verwandtschaft, die zwischen den babylonischen und alttestamentlichen Vorstellungen von der Unterwelt und dem Leben nach dem Tode besteht, besonders deutlich zum Ausdruck kommt. S. hierüber näher unten bei den »Jenseitsvorstellungen« der Babylonier.

Sodann kommt dieser Mythus insofern für eine Reihe von biblischen Vorstellungen sehr in Betracht, als wir hier einen ausgeführten babylonischen Mythus von einer Licht- bezw. Vegetationsgottheit vor uns haben, deren Hinabsteigen in die Unterwelt (Unsichtbarwerden, Verschwinden) ein Symbol der unfruchtbaren Zeit ist, während ihr Wiederemporsteigen (Wiedersichtbarwerden) den Beginn neuen Lebens, wiedererwachender Fruchtbarkeit bedeutet. Es handelt sich hierbei im Grunde um den gleichen Gedanken, der auch bei den anderen grossen Lichtgöttern, dem Sonnen- und Mondgott, in mannigfaltiger Weise zum Ausdruck kommt[2]), nur dass hier der Mythus vom Verschwinden und Wiedererscheinen der Lichtgottheit speciell in einer Anknüpfung an den Venus- bezw. Sirius-Stern seinen Ausdruck gefunden hat. Insofern steht also dieser Mythus von Ištar's Höllenfahrt und ihrer Wiederkehr aus der Unterwelt auch in einem gewissen Zusammenhang mit den Vorstellungen von dem Tod, der Höllenfahrt und der Auferstehung des Christus (oben S. 387 f.).

Zu Ištar in der Unterwelt entsprechend *Wašti* im Buche Esther s. oben S. 519.

---

1) So Jensen; vgl. dazu oben S. 397 f. Dagegen nach der von Jeremias vertretenen Fassung der Stelle: »In den Tagen des Tamûz spielet mir auf der Flöte von Lasurstein, auf dem . . . . von Porphyr(?) spielet mir seine Totenklage, seine Totenklage spielet mir, ihr Klagemänner und Klagefrauen!«.

2) S. hierzu oben S. 362 unter Sin, S. 371 unter Marduk, S. 397 unter Tamûz, S. 413 unter Nergal.

Der Etana-Mythus[1]).

Der Inhalt des babylonischen Etana-Mythus, soweit er sich aus den bisher bekannten Fragmenten entnehmen lässt, ist etwa folgender:

Etana, offenbar ein Heros der Vorzeit, erwartet von seinem Weibe die Geburt eines Sohnes. Entweder — was noch nicht mit Sicherheit zu ersehen ist — dieser letztere, oder Etana selbst ist von den Göttern als künftiger König des Landes ausersehen und zwar — das legt der Zusammenhang und die Ausdrucksweise nahe — als erster König des Landes, das bis dahin noch keinen König gehabt hatte. Die Geburt des Kindes will aber — so scheint es — nicht rechtzeitig von Statten gehen. In dieser Not wendet sich Etana an Šamaš, den Sonnengott, mit der Bitte, ihm das Heilkraut für die Geburt zu geben. Šamaš weist Etana zum Adler, mit dessen Hilfe er das Kraut erlangen könne. Von diesem Adler war im Vorhergehenden in diesem Mythus schon ausführlich die Rede gewesen. Er war der Feind der Schlange, hatte deren Junge gefressen. Dafür hatte die Schlange ihm bei gegebener Gelegenheit übel mitgespielt, hatte ihm Flügel und Schwingen zerrauft und ihn in einem Zustande, in welchem er dem Tode nahe schien, in einer Grube liegen lassen. Indessen war er wieder zu Kräften gekommen und so war er im Stande, als Etana der Verzögerung der Geburt des Kindes wegen auf das Geheiss des Šamaš sich an ihn wandte, diesem zur Erlangung des »Krautes des Gebärens« (*šammu ša alâdi*) behülflich zu sein. Dazu war aber erforderlich eine Auffahrt in den Himmel zum Throne der Himmelskönigin Ištar[2]), die ja auch sonst in der babylonischen Mythologie als die Geburtshelferin gilt (oben S. 428f.). Der Adler trägt Etana, der sich an ihn klammert, zum Himmel hinauf. In drei, je eine Doppelstunde höher gelegenen Etappen, bei denen jedesmal die Erde und das Meer unter ihnen entsprechend kleiner erscheinen, gelangen sie zum Himmel des Anu

1) S. die Übersetzung der einzelnen Fragmente von Jensen in KB. VI 1 S. 101—115 (daselbst S. 100ff. Anm. 2 auch über die Reihenfolge und den Zusammenhang der einzelnen Fragmente) und beachte dazu noch den Nachtrag ibid. S. 581ff. Die Texte stammen aus der Bibliothek Assurbanipals mit Ausnahme des einen neuerdings bekannt gewordenen Fragmentes von Scheil, das bereits aus der Hammurabi-Zeit herzurühren scheint. Also auch hier wieder (vgl. oben S. 490 Anm. 3) ist bereits in dieser frühen Zeit eine schriftliche Fixirung eines Mythus nachweisbar, und zwar im Wesentlichen schon in dem gleichen Wortlaut, wie zur Zeit Assurbanipals.

2) Dazu, dass Ištar wahrscheinlich das eigentliche Ziel der Himmelfahrt Etana's bildete, s. Jensen a. a. O. S. 103 und S. 588.

und kommen in das Thor Anu's, Bêl's und Ea's hinein. Abermals, wie es scheint, um drei Etappen von je einer Doppelstunde höher gelegen befindet sich der Thron der Ištar, wahrscheinlich das Ziel der Himmelfahrt. Schon nahe dem Ziele bemächtigt sich des Etana Furcht, noch höher hinauf zu fahren; er zieht den Adler mit sich in die Tiefe und so stürzen beide auf die Erde. — Der Schluss des Mythus fehlt uns leider noch. Wir können darum einstweilen nur vermuten [1]), dass derselbe so lautete, dass das Kind, trotz des Todes Etana's [2]), der bei dem Sturz vom Himmel wol erfolgte, glücklich zur Welt kam und der Herrscher des Landes wurde.

Wie dieser babylonische Mythus von Etana [3]) und seiner Himmelfahrt mehrfach in späteren orientalischen und auch in einigen griechischen Mythen nachzuklingen scheint [4]), so zeigt auch die biblische Litteratur wahrscheinlich einige Anspielungen an den Etana-Mythus. Dahin gehören [5]) zwar kaum Stellen wie Exod. 19, 4; Deut. 32, 11, wo das Bild gebraucht wird, dass Jahve auf Adlersflügeln Israel aus Ägypten, bezw. aus der Wüste nach Kanaan getragen habe. Ebenso ist es unsicher, ob etwa die vom Sturz Helal's [6]) handelnde Stelle Jes. 14, 12—15 mit den Farben des babylonischen Etana-Mythus geschildert ist, wobei übrigens die Gestalt des Helal [7]) nicht identisch mit derjenigen des Etana zu sein brauchte [8]). Dagegen scheint den Worten Deut. 30, 12 »Nicht im Himmel ist es (das Gebot), dass du sagen könntest: Wer steigt uns

---

1) Zu dem Fragment K. 8563 Rev. (?), das vielleicht einige Anhaltspunkte gewährt, vgl. Jensen a. a. O. S. 588.

2) Im Gilgameš-Epos, KB. VI 1 S. 189 Z. 45 (vgl. unten S. 570), begegnet Etana als Bewohner der Unterwelt.

3) In der Sache geht wol auf diesen Mythus die bei Aelian, Anim. Hist. XII 21 überlieferte babylonische Gilgamos-Sage zurück, wobei aber eine Vermengung mit der griechischen Danae-Sage stattgefunden hat. Dagegen stammt der Name *Gilgamos* aus dem Gilgameš-Epos (s. unten S. 566 f. Anm. 4). Den daselbst genannten babylonischen König *Σευηχορος* hat bekanntlich v. Gutschmid bei Schoene, Euseb. Chron I p. 23 mit *Evexius*, *Εὐηχοιος*, dem Namen des ersten nachflutlichen Königs bei Berosus, für identisch erklärt und als gemeinsame Grundform **Εὐηχορος* statuirt. In den keilschriftlichen Originaltexten ist bis jetzt ein Aequivalent für diesen König noch nicht nachzuweisen; ebensowenig für dessen Sohn *Χομασβηλος*.

4) S. hierzu E. T. Harper in Beitr. z. Assyr. II S. 405 ff.

5) Stucken, Astr. S. 7; Winckler in OLZ. 1901 Sp. 287 = Krit. Schrift. II S. 64.

6) Dazu, dass hier wirklich ein Mythus im Hintergrunde steht, nicht eine blosse Vergleichung vorliegt, s. Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 132 f.

7) In der mit Winckler, Gesch. Isr. II S. 24; Altor. Forsch. II S. 388 (vgl. auch Wellhausen, Proleg.[5] S. 111 Anm. 2) wol besser die Neumondsichel (arab. *hilâl*), als, wie gewöhnlich geschieht, der Morgenstern zu erblicken ist. Oder hier vielleicht vielmehr die Altmondsichel, wobei sowol der Zusatz בן שחר, wie der Gedanke vom Tod Helal's sich noch weit besser erklären würde.

8) Beachte auch noch das oben S. 464 über Satanssturz und Helal Bemerkte.

in den Himmel, um es herabzuholen . . .; auch ist es nicht jenseits des Meeres, dass du sagen könntest: Wer fährt uns über das Meer und holt es uns herbei« die Bekanntschaft mit Sagen zu Grunde zu liegen, die von einem Aufsteigen zum Himmel (vgl. Etana) und einer Fahrt über das Meer (vgl. Gilgameš) zur Erlangung eines ersehnten Gutes berichten. Ebenso ist das Bild Ass. Mos. 10, 8 »Dann wirst du glücklich sein, Israel, und auf Nacken und Flügel des Adlers hinaufsteigen (zum Sternenhimmel)« wahrscheinlich aus einer solchen mythologischen Vorstellung heraus, wie sie im Etana-Mythus vorliegt, zu erklären [1]).

Fraglicher ist es, ob in den »zwei Flügeln des grossen Adlers«, die Apoc. Joh. 12, 14 dem Sonnenweibe gegeben werden, ein Motiv aus dem babylonischen Etana-Mythus vorliegt. Vielmehr liegt hier, wenigstens zunächst, vielleicht eher ein Zug aus der ägyptischen Mythologie zu Grunde. S. hierzu oben S. 513.

Beachte auch das bereits oben S. 389 zur Himmelfahrt des Christus und des Elias, wie zur Idee von der Himmelsreise der Seele Bemerkte [2]).

Ob ein schon mehrfach vermuteter Zusammenhang zwischen dem babylonischen Heros Etana und dem biblischen Ethan besteht [3]), ist sehr fraglich, jedenfalls einstweilen nicht zu erweisen.

Eine weiterreichende Bedeutung kommt dem babylonischen Etana-Mythus insofern zu, als wir in demselben eine Recension von der Geburt des ersten Königs des Landes vor uns haben, also einen Mythus, der seine Parallelen hat in den Sagen von der Geburt Sargon's I, Kyros', Romulus', Moses, des Christus u. s. w. Vgl. hierzu bereits oben S. 382f. und S. 379.

Das Gilgameš-Epos.

Von den bis jetzt bekannt gewordenen Stücken der babylonischen mythologisch-epischen Litteratur ist weitaus das umfangreichste ein von einem Heros Gilgameš [4]) handelndes Epos, das

---

1) Die übliche Deutung des Adlers auf Rom, sowie die Zusammenstellung mit dem Adlergesicht in 4 Esr. 11f. halte ich für verfehlt.

2) Zu der wol mit Sicherheit auf den babylonischen Etana-Mythus zurückgehenden Luftfahrt Nimrod's und Alexander's in der arabischen Sage und im Alexanderroman vgl. Lidzbarski in ZA. VII S. 113, VIII S. 266; Meissner, Alexander u. Gilgamos S. 6 und S. 17.

3) Besonders betont von Jastrow in Beitr. z. Ass. III S. 376f.

4) Diese Lesung des vielumstrittenen Namens ist jetzt gesichert durch die Schreibung (*ilu*) *Gi-il-ga-meš* in dem Vokabular 82-5-22, 915 (s. Pinches in Bab. & Orient. Record IV (1890) p. 264), der Schreibungen wie (*ilu*) *GIŠ.BIL-ga-miš* d. i. aber wol (*ilu*) *Gil-ga-miš* schon in den altbabylonischen Texten aus Telloh zur Seite stehen. Die früher üblichen Lesungen *Izdubar*, *Gišṭubar* o. ä. gaben blos die Lautwerte der einzelnen Zeichen des ideographisch (*ilu*) *GIŠ. ṬU. BAR*

in zwölf je eine Tafel einnehmenden Teilen die Abenteuer dieses babylonischen Nationalheros beschrieb. Leider ist auch dieses Litteraturwerk bis jetzt an vielen Stellen nur sehr fragmentarisch vorhanden. Umfangreiche Stücke desselben liegen andererseits auch jetzt schon in vollständigem Zustande vor, so dass sich der Gang und Inhalt des Ganzen doch bereits deutlich erkennen lässt[1].

Dabei ist übrigens zu beachten, dass die Composition des Epos in seiner jetzigen Form offenbar das Produkt einer längeren sagengeschichtlichen und litterarischen Entwicklung ist[2]. Daraus erklärt es sich, dass die Verknüpfung der in demselben enthaltenen Einzelsagen zu einem Ganzen manchmal etwas lose und nicht durchweg natürlich erscheint[3].

Das Epos beginnt auf **Tafel I** mit einer Einleitung (KB. VI 1 S. 117)[4], die in zusammenfassender Weise die Taten des Haupthelden des Epos aufzählt, dabei speciell auch seiner mühsamen Wanderung in die Ferne gedenkt. — Nach einer Lücke[5]) von etwa

---

geschriebenen Namens wieder. Mit Gilgameš ist, wie zuerst Sayce, Academy 1890, 8. Nov., p. 421 gesehen hat, jedenfalls identisch der babylonische Sagenkönig *Γιλγαμος* bei Aelian, Hist. Anim. XII 21, wenn auch das von diesem Gilgamos Erzählte mehr zum babylonischen Etana-Mythus als zum Gilgameš-Epos zu passen scheint (s. oben S. 565 Anm. 3). Ob der Name des Gilgameš etwa auch in dem Namen der *Γιλιγαμμαι* an der libyschen Küste (Herod. IV 169) fortlebt oder ob hier nur ein zufälliger Gleichklang vorliegt, ist noch nicht zu entscheiden. — Eine befriedigende Erklärung des Namens Gilgameš ist bis jetzt noch nicht gelungen. Nicht einmal das steht fest, ob der Name semitischen, sumerischen oder etwa gar kassitischen Ursprungs ist. Das Ideogramm (*ilu*) *GIŠ. ṬU. BAR* scheint doch zu bedeuten »Mann mit der Unterlippe« gemäss II R 62, 69 ab; K. 4359 Obv. 16 f. (Cun. Texts XII 50) und besonders Rm. 155, Obv. 4 (Boissier, Doc. p. 267). Auf dem altbabylonischen Fragmente des Gilgameš-Epos (s. unten Anm. 2) wird der Name des Helden anstatt (*ilu*) *GIŠ. ṬU. BAR* blos (*ilu*) *GIŠ* geschrieben.

1) S. die vollständige Transscription und Übersetzung des Epos von Jensen in KB. VI 1 S. 116—265. Die Originaltexte wurden veröffentlicht von Haupt, Babyl. Nimrodepos 1884. 1891 und (Taf. XII) in Beitr. z. Ass I S. 49 ff. Die für ihre Zeit recht dankenswerte Monographie von A. Jeremias, Izdubar-Nimrod 1891 ist jetzt begreiflicher Weise vielfach überholt.

2) Uns liegt das Epos gegenwärtig in der Form vor, die es in den assyrischen Kopieen der Bibliothek Assurbanipals nach älteren babylonischen Originalen erhalten hatte. Dagegen ist nun neuerdings auch ein Fragment (VA. Th. 4105) des Gilgameš-Epos bereits aus der altbabylonischen Zeit (wohl Ende des dritten Jahrtausends v. Chr.) zum Vorschein gekommen, das, wie es scheint, auf eine im Einzelnen doch erheblich abweichende Form des Epos in dieser älteren Zeit führt. Von grosser Bedeutung ist aber, dass durch dieses Fragment das Vorhandensein des Gilgameš-Epos als Litteraturstück bereits für diese frühe Zeit bezeugt wird. S. den Text und die Übersetzung dieses Fragmentes bei Meissner in Mitt. d. Vorderas. Ges. 1902 S. 1—15.

3) Um diesen Punkt hat sich namentlich Jastrow, Rel. of Bab. p. 467 ff. und anderwärts bemüht, z. T. wol mit Erfolg, z. T. aber auch mit starken Fehlgriffen. Bei der im Folgenden gegebenen kurzen Paraphrase des Epos konnte jedoch auf diese Fragen nicht näher eingegangen werden.

4) Vgl. auch die Übersetzung dieser Eingangszeilen von Haupt in Journ. of the Amer. Orient. Soc. XXII (1901), p. 5 f.

5) Die Einstellung etwa des Fragments K. 3200 (KB. VI 1 S. 273) in

35 Zeilen folgt[1]) eine Beschreibung der Herrschertätigkeit[2]) Gilgameš's in Uruk-Erech (a. a. O. S. 119). Er zieht die ganze junge Mannschaft von Erech zu seinem Dienste heran. Dieser Dienst besteht wol nicht, wie man früher meinte (vgl. unten vor Anm. 1), in der Verteidigung Erech's gegen einen auswärtigen Feind, sondern in dem Bau der Mauer[3]) von Erech, die auch anderwärts[4]) ausdrücklich als ein Werk des Gilgameš bezeichnet wird. Unter diesem Frohndienst seufzt die gesammte Einwohnerschaft von Erech und wendet sich darum (S. 121) an die Schöpfergöttin Aruru[5]) mit der Bitte, ein Ebenbild des Gilgameš zu schaffen, damit diese beiden Helden mit einander wetteifern möchten und dadurch — das ist wol der Sinn — die übermütige Gewalttätigkeit Gilgameš's nach anderer Seite hin gelenkt würde. Aruru erfüllt die Bitte der Leute von Erech und erschafft den Ea-bani[6]), ein Wesen voller Körperkraft und Sinnlichkeit, das mit den Tieren des Feldes zusammenhaust. Ursprünglich ist demnach Eabani wol als ein Flurengott zu denken. — Einem Jäger, dessen Zusammenhang mit den übrigen Personen des Epos bis jetzt noch nicht recht klar ist, fällt die Rolle zu, diesen Eabani mit Gilgameš zusammenzubringen (S. 121 ff.). Der Jäger wird von Eabani bei der Ausübung seines Jägerberufs belästigt. Er wendet sich, um sich Rats zu holen, an seinen Vater, dann, auf Veranlassung seines Vaters, weiter an Gilgameš in Erech. Auf den Rat beider nimmt der Jäger eine Hure mit sich, die es

---

diese Lücke ist aus äusseren und inneren Gründen unmöglich. Überhaupt ist es äusserst fraglich, ob dieses von einer dreijährigen Belagerung Erech's durch einen auswärtigen Feind handelnde Fragment wirklich zum Gilgameš-Epos gehört. Dagegen gehört vielleicht ein von Jensen KB. VI 1 Vorwort S. XVII mitgeteiltes Fragment in diese Lücke.

1) Dass die folgende Partie mit Haupt zur I., nicht etwa zur II. Tafel gehört, ist nach dem Befunde der Fragmente absolut sicher.

2) Hier wird Gilgameš durchweg als »Hirte« (*rê'u*) von Erech bezeichnet. Anderwärts, so z. B. KB. VI 1 S. 152/153 Anfang und in dem Hymnus ibid. S. 267, als König (*šarru*). Noch nicht ganz deutlich ist, ob Gilgameš als einheimischer Herrscher von Erech, oder als auswärtiger Eroberer, der sich Erech's bemächtigt hat, zu gelten hat.

3) So Jensen in KB. VI 1 S. 182, S. 424 f., vgl. S. 184.

4) So in der Einleitung des Epos KB. VI 1 S. 117 Z. 9 und in der alten Inschrift des *AN. A. AN* von Erech (ibid. S. 269 f.).

5) Vgl. oben S. 430.

6) Dies die bisher übliche Lesung des ideographisch (*ilu*) *EN. KI. KAK* geschriebenen Namens, die der Bequemlichkeit halber auch hier vor der Hand beibehalten wurde, da eine sichere andere Lesung dafür noch nicht eingesetzt werden kann. Wahrscheinlich ist aber dieser, in dem altbabylonischen Fragment (vorherg. S. Anm. 2) *EN. KI. HI* (sicher?) geschriebene Name vielmehr *Bêl-kullati*, *Bêl-kiššati* oder *Bêl-bêrûti* zu lesen; s. darüber Jensen und Zimmern in KB. VI 1 S. 425 und S. 571 f.

fertig bringt, den Eabani durch Erregung seiner sinnlichen Lust an sich zu fesseln. Sehr ausführlich und derb wird dieser sinnliche Verkehr des Eabani mit der Hure beschrieben (S. 127). Der Zweck der Sendung der Hure wird aber erreicht. Sie überredet den Eabani, sein bisheriges Leben in der Steppe aufzugeben und mit ihr nach Erech hineinzukommen, »zu dem strahlenden Hause, der Wohnung Anu's und Ištar's, wo Gilgameš, vollkommen an Kraft, ist, der wie ein Wildstier über die Männer gewaltig ist« (S. 129). Eabani sucht daher in Gilgameš »einen, der sein Herz kennt, einen Genossen« (*ebru*). — Eabani und die Hure kommen nach Erech, woselbst Eabani den Gilgameš endlich mit eigenen Augen zu sehen bekommen soll (S. 131). Dieser, Gilgameš, hatte schon zuvor in mehreren Traumbildern, die ihm von seiner Mutter *Rîmat-Bêlit*, der alles Wissens kundigen, erklärt werden, den Eabani als seinen künftigen Rivalen und Freund geschaut und daraufhin den Wunsch geäussert, in Eabani einen Genossen zu bekommen. So schliesst Tafel I mit der beginnenden Freundschaft dieser »beiden Brüder« (*aḫê kilallân*) (S. 135).

Tafel II. Der Anfang mit ca. 50 Zeilen fehlt bis jetzt vollständig. Ein darnach erhaltenes Fragment (KB. VI 1 S. 137) erwähnt, dass Gilgameš über seinen neuen Freund Eabani weint, wol weil dieser sich in Sehnsucht nach seinem Feld und seinen Tieren verzehrt und dahinsiecht[1]). Die Unzufriedenheit Eabani's über seine neue Lage äussert sich des Weiteren vor Allem in heftigem Groll gegen die Hure, die ihn verführt hatte, nach Erech zu kommen. Er verwünscht sie darum mit einer grossen Verwünschung (a. a. O. S. 187 unten)[2]). Doch der Sonnengott Šamaš, der diese seine Verwünschung der Hure hört, ruft ihm aus dem Himmel zu, davon abzulassen, da ihm die Hure doch nur zu Gutem verholfen habe, zu göttlicher Speise, königlichem Trank, festlicher Kleidung und zu dem schönen Gilgameš als Genossen, der ihm die höchste Ehrenstellung neben sich in Erech einräumen werde (a. a. O. S. 139). — Im Folgenden ist u. A. die Rede von einem schrecklichen Traum, den Eabani, wol als Vorahnung seines bevorstehenden Todes, hatte, und den er dem Gilgameš erzählt (S. 141 Mitte). Den Inhalt des Traumes bildet wahrscheinlich[3]) eine Schilderung des Zustandes der

1) So Jensen in der Anm. zu dieser Stelle auf S. 432.

2) Dazu, dass dieses Fragment, gegen seine jetzige Stellung in KB. VI 1. nicht in Taf. VII, sondern vielmehr hier in Taf. II einzuordnen ist, s. Jensen ibid. S. 187 Anm. 9, Vorrede S. X und S. 432.

3) S. dazu Jensen a. a. O. S. X und S. 572.

Unterwelt, ihres obersten Gottes Nergal und ihrer Bewohner, ähnlich und stellenweise geradezu wörtlich übereinstimmend mit der Unterweltsschilderung in der Höllenfahrt der Ištar (oben S. 561). Der Höllenfürst Nergal wird, falls von diesem hier wirklich die Rede ist, beschrieben als ein Mann mit finsterem Antlitz und mit Adlerkrallen (S. 141, Z. 18ff.). Die Unterwelt erscheint auch hier als ein Haus der Finsternis, ein Haus, aus dem es für den, der es einmal betreten, keinen Ausweg mehr giebt, dessen Bewohner wie Vögel mit Flügelgewand bekleidet sind, Erde zur Nahrung haben, des Lichtes entbehren. In diesem Unterweltshause sieht der Beschauer solche weilen, die einst auf der Erde als Könige geherrscht hatten, er sieht ferner daselbst Priester aller Gattungen, auch Gestalten wie Etana und den chthonischen Gott Gira. Über Allen thront Ereškigal, die Königin der Unterwelt, während Bêlit-ṣêri[1]), die Schreiberin der Unterwelt, vor ihr kniet und vorliest (S. 189f.). Am Schluss dieser Tafel (S. 143 unten) ist nun die Rede von einem Zuge, den Eabani und Gilgameš zusammen unternehmen wollen, und dessen Ziel, wie die folgenden Tafeln zeigen, der heilige Cedernwald mit der Göttin *Irnina*-Ištar auf dem Cedernberg im Osten ist, woselbst *Ḫumbaba*[2]) als Wächter steht.

Auf der folgenden nur sehr fragmentarisch erhaltenen **Tafel III** (KB. VI 1 S. 145ff.) wendet sich Gilgameš an seine weise Mutter Rîmat-Bêlit, eine Priesterin, mit der Bitte, für ihn bei Šamaš um Segen für seinen und Eabani's bevorstehenden Zug gegen Ḫumbaba zu flehen. Rîmat-Bêlit erfüllt die Bitte ihres Sohnes.

Auf **Tafel IV** (KB. VI 1 S. 153ff.), die gleichfalls nur sehr fragmentarisch erhalten ist, ist zunächst wol noch von Vorbereitungen zum Zuge die Rede. Ferner bringt diese Tafel u. a. eine genauere Schilderung des Ḫumbaba, der von Bêl[3]) als Wächter der Ceder eingesetzt ist (S. 157 Mitte). Dabei wird besonders die Schrecklichkeit seiner Stimme hervorgehoben, mit der er diejenigen, die sich

1) Möglicherweise im Grunde identisch mit der oben S. 433f. erwähnten Bêlit-ṣêri—Ašratu.

2) Der Name *Ḫumbaba* enthält als ersten Bestandteil den elamitischen Gott *Ḫumba* (*Ḫumban*, *Ḫumman*, *Umman*, oben S. 485). Der Name und die Gestalt des Ḫumbaba, des Wächters der Ištar-Irnini, ist erhalten bei Lucian, de Syria dea 19ff. in *Κομβαβος*, dem Wächter der *Στρατονίκη*, auf welch letztere mancherlei Züge der Ištar übertragen sind; vgl. zu letzterem Punkte Jensen in KB. VI 1 S. 437f. und auch bereits Winckler, Gesch. Isr. II S. 227f.

3) Nach Jensen zur Stelle S. 441 wäre unter diesem Bêl vielmehr der elamitische Bêl, der Stadtgott von Susa, Šušinak oder Inšušinak (oben S. 485) zu verstehen, der anderwärts mit dem babylonischen Ninib identificirt und als der »Cedern-Ninib« bezeichnet wird.

der Ceder nahen wollen, in Schrecken setzt. Dem Eabani sinkt für einen Augenblick der Mut im Hinblick auf den bevorstehenden gefahrvollen Zug. Doch Gilgameš weiss ihn durch ermutigenden Zuspruch wieder aufzurichten (S. 157 f.).

Tafel V (KB. VI 1 S. 159 ff.). Gilgameš und Eabani sind vor dem Cedernwald angelangt; sie stehen still und betrachten den Wald, staunen insbesondere über die eine hohe Ceder des Cedernberges, die von Ḫumbaba bewacht wird. Der Cedernberg[1]) selbst wird dabei bezeichnet als der Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der *Irnini* (Ištar). Bevor es nun zum Kampfe mit Ḫumbaba kommt[2]), hat Eabani wieder allerlei Träume, die nach der ihnen von Gilgameš gegebenen Deutung das Gelingen des geplanten Unternehmens, die Erschlagung des Ḫumbaba, zum Inhalt haben (S. 163). Am Schlusse dieser Tafel war, wie auch noch einige erhaltene Worte erkennen lassen (S. 167 Anfang), jedenfalls die Erschlagung des Ḫumbaba durch Gilgameš und Eabani berichtet.

Tafel VI, annähernd vollständig erhalten, führt auf einen dramatischen Höhepunkt und Wendepunkt des Ganzen. Die Göttin Ištar hat es auf den aus dem Kampf gegen Ḫumbaba kommenden schönen Gilgameš abgesehen: »Wolan, Gilgameš! Mögest du mein Buhle sein! Mögest du mein Mann, mög' ich dein Weib sein!« In den lockendsten Tönen stellt Ištar dem Gilgameš das ihm durch sie winkende Glück in Aussicht (KB. VI 1 S. 167). Aber Gilgameš weist mit für Ištar wenig schmeichelhaften Worten und Vergleichen deren Antrag energisch zurück, indem er ihr vorwirft, dass sie allen ihren bisherigen Liebhabern stets zuletzt nur Verderben gebracht habe: »Tamûz, deinem jugendlichen Buhlen, bestimmtest du Jahr für Jahr Weinen[3])« (S. 169). Ähnlich traurig erging es einem von

1) Nach Jensen a. a. O. S. 573 ist bei dem Cedernberg vielleicht an den Berg von Behistun, den Ausläufer des Taḫt-i-bostân, oder aber an den Elvend zu denken.

2) Zu welchem Zwecke dieser Kampf eigentlich unternommen wird, ist aus den bis jetzt bekannten Fragmenten des Epos nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Vielfach hat man vermutet, dass dabei ein historisches Ereignis im Hintergrund stehe, und zwar hat man dabei speciell an den Einfall des Kudurnanḫundi von Elam in Babylonien um 2300 v. Chr. (vgl. oben S. 383) gedacht. Jensen erhebt dabei (KB. VI 1 S, 444; anders S. 182) im Besonderen noch die Frage, ob es sich bei diesem Zug zum Heiligtum der Irnina-Ištar etwa um eine geplante Zurückführung der von Kudurnanḫundi aus Erech geraubten Ištar-Nanai handele. Indessen, mögen auch solche historischen Ereignisse im Epos mit verwoben sein, so dürfte dabei doch immer nur eine sekundäre Verknüpfung eines geschichtlichen Vorfalls mit einem schon älteren mythischen Sagenstoffe vorliegen.

3) Vgl. hierzu oben S. 397.

Ištar geliebten Vogel, Löwen und Pferd, sowie einem Hirten und einem Gärtner Išullânu. »Auch mich« so schliesst Gilgameš seine Rede »liebst du und wirst mich jenen gleich machen« (S. 171). Als Ištar solches vernahm, stieg sie voller Ingrimm zum Himmel empor, trat daselbst vor ihren Vater Anu: »Mein Vater, Gilgameš hat mich verwünscht«. Ungestüm fordert sie darauf von Anu, dass er ihr einen Himmelsstier (*alû*)[1]) erschaffe, damit dieser Gilgameš [Vernichtung bringe]. Anu willigt nach einigem Zögern[2]) in Ištar's Wunsch. Nach einer grösseren Lücke[3]), in der jedenfalls von der Erschaffung des Himmelsstiers und seiner Entsendung gegen Gilgameš berichtet war, ist die Rede von dem Kampfe Gilgameš's und Eabani's und ihrer Mannen mit dem Himmelsstier. Wie es scheint, bringt der Stier durch sein Schnauben (*nipšu*) den mit ihm Kämpfenden Verderben, so dass z. B. »bei seinem zweiten Schnauben« gleich 200 Männer auf einmal fallen[4]). Nach schwerem Kampfe gelingt es Gilgameš im Verein mit Eabani aber endlich, den Himmelsstier zu erschlagen. Beruhigt lassen sich »die beiden Brüder« nach vollbrachtem Kampfe nieder. Darob ein neuer Wutausbruch von Seiten Ištar's, die auf die Mauer von Erech steigt und einen Fluch gegen Gilgameš schleudert, der den Himmelsstier erschlagen. Da nimmt Eabani die rechte Keule des Stiers und wirft sie vor Ištar hin[5]) mit den Worten: »Kriegte ich doch auch dich und könnte dir tun wie jenem!« Da versammelte Ištar ihre Dirnen und veranstaltete ein Wehklagen über der rechten Keule des Himmelsstiers. Gilgameš aber verwendet die Hörner des erschlagenen Stiers zu einem Weihgeschenk für seinen Gott Lugalbanda.

1) Nach Jensen zur Stelle S. 453 (vgl. auch schon Delitzsch, Handw. S. 60) als Sturmdämon und damit nach babylonischer Anschauung auch als Krankheitsdämon zu denken, identisch mit dem auch sonst häufig vorkommenden Sturm- und Krankheitsdämon *alû* (oben S. 460). Statt »Himmelsstier« ist übrigens auch die Erklärung von *GUD. AN. NA* als »Stier des (Himmelsherrn) Anu« möglich.

2) Die betreffende, bis jetzt leider sehr verstümmelte Stelle (S. 173, Z. 101 ff.) lautet nach Jensen's sehr scharfsinniger Ergänzung: Anu sprach zu Ištar: »[Wenn ich tue, was] du von mir begehrst, [werden] 7 Sp[reu]-Jahre [sein. Hast du dann für die Menschen Korn] gesammelt [und für das Vieh] Kräuter gross gezogen?« [Ištar] sprach zu ihrem Vater Anu: »[Korn] häufte ich [für die Menschen] auf [und für das Vieh] liess ich [Kräuter] entstehen. [Wenn 7] Spreu-Jahre [sein werden, habe ich für die Menschen Korn] gesammelt [und für das Vieh] Kräuter [grossgezogen].« — Bewähren sich die Ergänzungen Jensen's, so böte diese Stelle eine schlagende Parallele zu den sieben Hungerjahren von Gen. 41 und es fragte sich, ob letztere demnach nicht, wie auch Jensen selbst in Berl. phil. Woch.schr. 1902 Nr. 33/34 Sp. 1033 f. annimmt, aus der babylonischen Mythologie stammen.

3) In dieselbe gehört vielleicht das kleine Fragment Sm. 2194 = KB. VI 1 S. 178/179 Mitte.

4) S. 175 Z. 140 f.; vgl. dazu Jensen S. 454 Mitte.

5) Eventuell ist auch geradezu: »wirft sie Ištar ins Gesicht« zu übersetzen.

Alsdann waschen er und Eabani im Euphrat ihre Hände und schlagen den Weg nach Erech ein (S. 177). Daselbst versammeln sich die Einwohner, staunen sie an. Es erschallt dabei der Siegesruf:

Wer ist schön unter den Männern?
Wer ist herrlich unter den Mannen?
[Gilgameš] ist schön unter den Männern.
[Gilgameš][1]) ist herrlich unter den Mannen.

Gilgameš veranstaltet alsdann in seinem Palaste ein Freudenfest, nach dessen Beendigung die Männer sich schlafen legen, Eabani aber von Neuem Träume schaut (S. 179).

Von der folgenden **Tafel VII** ist bis jetzt sehr wenig mit Sicherheit festzustellen. Möglicherweise ist in derselben noch einmal von einer neuen Unternehmung Gilgameš's und Eabani's die Rede und zwar von einem Zug nach einem Walde, um Cedernholz zu holen (KB. VI 1 S. 187)[2]). Dem Schluss der Tafel gehört dagegen wahrscheinlich ein Fragment an, das von einer schweren Erkrankung Eabani's handelt, die vielleicht als Folge eines ihm beim Mauerbau von Erech zugestossenen Unglücksfalls zu denken ist[3]) (S. 191 f.).

In **Tafel VIII** ist zunächst weiter von der Krankheit Eabani's und sodann von dem Tode desselben und der Klage Gilgameš's um ihn die Rede (KB. VI 1 S. 199).

Tafel IX, von der wieder umfänglichere Stücke vorhanden sind, beginnt mit der Schilderung, wie Gilgameš um seinen verstorbenen Genossen Eabani weint und aus Furcht, dass ihn ein gleiches Todesschicksal ereilen möchte, ruhelos durch die Steppe dahin jagt. Sein Ziel ist dabei sein zu göttlichem Leben entrückter Ahn Ut-napištim[4]). Der an Abenteuern reiche Zug zu demselben führt zunächst durch die Steppe zu Gebirgspässen, in denen Löwen hausen; weiter zu dem Berge Mâšu, unter dem wol das Libanon-Antilibanon-Gebirge zu verstehen ist[5]) (KB. VI 1 S. 203).

1) Oder: [Eabani]? 2) Vgl. dazu Jensen S. 180ff., wo aber auch die Zugehörigkeit dieses Stückes zu Taf. V erwogen wird.

3) S. dazu Jensen S. 184f. Dagegen vermutet Jensen S. 483, dass die geheimnisvolle Krankheit Eabani's vielmehr von einem Anhauchen des Himmelsstieres, als Krankheitsdämons, herrührt. Der eigentliche (mythologische) Grund der Erkrankung und des darauf folgenden Todes Eabani's wird aber jedenfalls darin zu erblicken sein (vgl. auch Jensen S. 423 und S. 526 Ende), dass Eabani als chthonischer Gott eine gewisse Zeit des Jahres in der Unterwelt weilen, d. h. tot sein muss (vgl. auch oben S. 387 f.).

4) S. zur Lesung dieses Namens oben S. 545 Anm. 2.

5) So nach Jensen's letzten Darlegungen in KB. VI 1 S. 575 f. (gegen ibid. S. 467), woselbst Jensen auch die eventuelle Identität von *Mâšu* mit מַשׁ Gen. 10, 23

Vor dem Eingang zum Berge Mâšu halten die Skorpionmenschen von schrecklichem Aussehen Wache. Als Gilgameš herankommt, erkennen der Skorpionmensch und sein Weib in ihm einen, dessen Leib göttliches Fleisch zeigt, näher so, dass zwei Drittel von ihm göttlich, ein Drittel menschlich ist. Nach dem Zweck und Ziel seiner fernen Wanderung befragt, erwidert Gilgameš, dass er zu Ut-napištim, seinem Vater [1]), der zu den Göttern entrückt ist, ziehen wolle, um ihn nach Tod und Leben [zu befragen] (S. 205). Der Skorpionmensch rät zunächst Gilgameš von seinem geplanten Zuge ab, unter Hinweis auf die Schwierigkeit, durch das vorgelagerte finstere Mâšu-Gebirge zu dringen. Doch zuletzt erscheint er umgestimmt und entsendet Gilgameš mit guten Ratschlägen für seinen schwierigen Weg durch das Gebirge (S. 207). In epischer Breite und Monotonie wird darauf im Folgenden der Zug Gilgameš's durch das finstere Mâšu-Gebirge erzählt. 12 Meilen (Doppelstundenstrecken) lang ist der Durchgang [2]). Endlich gelangt Gilgameš am Ende dieses Gebirgsweges zu einem wunderbaren Götterpark, in dem Fruchtbäume aus Edelsteinen stehen (S. 209). Aus dem weiteren Zusammenhang geht klar hervor, dass dieser Park unmittelbar am Meere liegt, d. h. also nach dem Obigen wol am mittelländischen Meere, an der phönizischen Küste (S. 211).

Tafel X. Hier befindet sich die Göttin Siduri-Sabîtu [3]),

---

in Erwägung zieht, falls letzterer Name richtig überliefert ist. Übrigens scheint bei dem Berge Mâšu gleichzeitig auch die Vorstellung von dem mythischen Weltberge (oben S. 355) mit hineinzuspielen (vgl. Jensen a. a. O. S. 577 f. und auch Jastrow, Rel. of Bab. p. 488 f.).

1) Jedenfalls nicht im eigentlichen Sinne, sondern = »Ahn« oder Hypokoristikon.

2) Diese Länge des Weges würde ungefähr zu der Breite des Antilibanon und Libanon etwa auf der Höhe von Byblos passen.

3) S. über diese Ištar-Gestalt bereits oben S. 432. Das (ursprünglich nicht assyrische?) Wort *siduri*, *šiduri* bedeutet nach der Vokabularangabe II R 32, 27 cd »Mädchen«, soll also gewiss die betreffende Göttin als die jungfräuliche oder bräutliche bezeichnen, wozu ja auch die Angabe, dass sie »mit einer Hülle verhüllt ist« (*kuttumi kuttumat*), vorzüglich passt (vgl. auch hierzu bereits oben S. 432 Anm. 3 und 4). Die zweite als der eigentliche Name zu betrachtende Bezeichnung dieser Göttin, *Sabîtu*, — in dem altbabylonischen Fragment (oben S. 567 Anm. 2) tritt sie überhaupt nur unter diesem Namen auf — wird mit Hommel, Altisr. Überl. S. 35 und Jensen in KB. VI 1 S. 578 (vgl. ibid. S. 470) zu erklären sein als »die vom Berge *Sâbu*«; unter dem auch anderwärts in der babylonischen Mythologie eine wichtige Rolle spielenden *Sâbu* wird aber mit Jensen a. a. O. die höchste Erhebung des Libanon zu verstehen sein und mit ihm der bei Tiglat-Pileser III Ann. 126 f., Kl. Inschr. I 1 genannte zum Libanonsystem gehörende Berg *Saue*, *Saua* gleichzusetzen sein, der auch in den ägyptischen Inschriften (W. Max Müller, Asien u. Europa S. 199 Anm. 2) als *Šava* erscheint. Endlich stellt Jensen a. a. O. S. 579 wol mit Recht diese Siduri-Sabitu mit der Astarte-Ištar von Byblos zusammen, des weiteren (vgl. dazu auch Jensen in ZA. XVI

die auf dem »Thron des Meeres« sitzt, »mit einer Hülle verhüllt« ist. Sabîtu sieht den Gilgameš von ferne kommen und stellt ihre Betrachtungen an über den eigenartigen Wanderer (KB. VI 1 S. 211). Sie verriegelt vor ihm ihr Thor. Doch auf die Drohung Gilgameš's, dass er ihre Thür zerschmeissen, ihren Riegel zerbrechen werde, gibt sie ihm Gehör. In dem nun folgenden, im Anfang zwar nicht erhaltenen, aber nach den späteren Parallelen mit Sicherheit zu ergänzenden Gespräch zwischen Sabîtu und Gilgameš frägt Sabîtu zuerst nach dem Grunde seines verstörten Aussehens und seines Wanderns in die Ferne (S. 213). Gilgameš antwortet mit dem Hinweis darauf, dass Eabani, sein geliebter Freund, mit dem er jegliches unternommen, den Berg erstiegen, den Himmelsstier erschlagen, den im Cedernwald wohnenden Ḫumbaba bezwungen, Löwen getötet, allerlei sonstiges Schwieriges vollbracht habe, vom Todesgeschick dahingerafft worden sei. Aus Furcht, dass ihn ein gleiches Todesgeschick ereile, dass wie sein »zu Erde gewordener« Freund Eabani so auch er sich werde zur Ruhe legen müssen, um in aller Zukunft nicht mehr aufzustehen, sei er in die Ferne gezogen. Er frägt alsdann [1]) die Sabîtu, wie es mit dem Weg zu Ut-napištim stehe. Wenn es möglich sei, wolle er über das Meer gehen; wenn es nicht möglich sei, wolle er durch die Steppe dahinjagen (S. 215). Sabîtu antwortet:

Nicht gab es, Gilgameš, je eine Überfahrt,
und keiner, der seit Alters anlangt, geht über das Meer.
Über das Meer ging Šamaš, der Gewaltige;
ausser Šamaš wer geht hinüber?

S. 125 ff.) mit der Nymphe Kalypso der Odyssee. Zu dem wahrscheinlichen Zusammenhang zwischen der Sabîtu und der Sibylle Sambethe s. unten S. 582.

1) In dem altbabylonischen Fragment des Gilgameš-Epos (oben S. 567 Anm. 2) enthält das Gespräch zwischen Sabîtu und Gilgameš hier noch einen interessanten Passus, der, wie es scheint, in unserer Recension aus der Bibliothek Assurbanipals ausgefallen ist. Darnach sagt hier Sabîtu zu Gilgameš:

Das Leben, das du suchst, wirst du doch nicht schauen (finden).
Als die Götter die Menschen schufen,
haben sie den Menschen den Tod auferlegt,
das Leben aber in ihren Händen behalten.

Darauf giebt sie ihm den Rat, sich vielmehr den Freuden des irdischen Lebens hinzugeben:

Du, Gilgameš, fülle deinen Bauch,
Tag und Nacht freue du dich,
täglich mach ein Freudenfest,
Tag und Nacht spring und hüpfe!
Deine Kleider seien sauber,
dein Kopf sei rein, mit Wasser sei gewaschen!
Schau auf den Kleinen, der dich an der Hand hält,
dein Weib freue sich in deiner Umarmung!

Schwierig ist die Überfahrt, beschwerlich sein Weg;
und tief sind die Wasser des Todes, die ihm vorgelagert sind.

Schliesslich gibt sie ihm aber doch eine Möglichkeit an die Hand, indem sie ihn an den in der Nähe befindlichen *UR. NIMIN* [1]), den Schiffer des Ut-napištim, weist: »Wenn es möglich ist, geh' mit ihm hinüber; wenn es nicht möglich ist, dann weich zurück!« (S. 217). Nachdem Gilgameš alsbald den Schiffer gefunden, wiederholt sich hier zunächst in gleicher Weise, wie bei dem Zusammentreffen mit der Sabîtu, die Befragung über das verstörte Aussehen Gilgameš's und die Beantwortung unter Hinweis auf den Tod Eabani's (S. 219). Darauf frägt Gilgameš auch den Schiffer mit den gleichen Worten, wie vorher die Sabîtu, nach dem Weg zu Ut-napištim. Nach einigen Vorbereitungen besteigen Gilgameš und der Schiffer das Schiff und beginnen die Fahrt über das Meer. Den sonst 1 Monat und 15 Tage betragenden Weg bis zu den »Wassern des Todes« (*mê mûti*) erreicht der Schiffer mit Gilgameš bereits am dritten Tage [2]) (S. 221). Die Fahrt über die Wasser des Todes ist mit besonderen Schwierigkeiten verbunden und erfordert eigentümliche Manipulationen, um in denselben ohne Gefahr für Gilgameš vorwärts zu kommen. Als sie endlich dem Ziele nahen, erblickt Ut-napištim das aus der Ferne herankommende Schiff und ist verwundert über den neuen eigenartigen Ankömmling, den sein Schiffer in dem Schiffe mit sich bringt (S. 223). Es wiederholt sich, nachdem die Beiden gelandet, in epischer Breite zunächst wieder die Frage nach dem verstörten Aussehen Gilgameš's und die Beantwortung durch den Hinweis auf den Tod Eabani's (S. 225 f.). Nach einer grösseren Lücke, in der das Gespräch zwischen Gilgameš und Ut-napištim noch weiter fortgeführt worden sein muss, folgen die wol noch zu einer Rede Ut-napištim's gehörenden Schlusszeilen der Tafel (S. 229), die für die Jenseitsvorstellungen der Babylonier von grosser Wichtigkeit sind. Sie lauten, nachdem unmittelbar vorher vom grimmigen Tode die Rede war:

---

1) Die Lesung des Namens ist noch unsicher, assyrisch wahrscheinlich *Amêl-Ea* oder *Kalab-Ea*. In dem altbabylonischen Fragment führt derselbe den Namen *Sursu* und wird, wie Jensen gesehen hat, als *nabu* des Uta-napištim bezeichnet, d. i. vielleicht *nâbû* »Verkünder, Sprecher« im Sinne von »Bote«. Auch das Verhältnis von *UR NIMIN* zu *Puzur-KUR.GAL* oder *Puzur-Bêl*, dem Schiffer des Ut-napištim in der Sintfluterzählung (oben S. 549), ist noch nicht durchsichtig, obwol es sich doch um die gleiche Person handeln muss.

2) So ist die noch nicht ganz klare Stelle doch am wahrscheinlichsten zu interpretiren. Die »Wasser des Todes« würden dann wol mit Jensen a. a. O. S. 579 (vgl. auch denselben in ZA. XVI S. 125 ff.) jenseits der Strasse von Gibraltar im Okeanos zu suchen sein.

Bauen wir ein Haus für immerdar? Siegeln wir für immerdar?
Teilen Brüder für immerdar?
Geschieht Kinderzeugen[1]) auf [Erden] für immerdar?
Führt der Fluss Hochwasser für immerdar? . . . .
Herrscht nicht[2]) [der Tod[3])] von Anbeginn an?
Der Neugeborene (?)[4]) und der Tote, wie sie einander [. . .],
zeichnen sie nicht[2]) des Todes Bild?
Nachdem der Aufpasser und der Zuriegler[5]) [einen Toten] begrüsst,
versammeln sich die Anunnaki, die grossen Götter,
Bestimmt Mammetu[6]), die das Schicksal schafft, mit ihnen die Geschicke,
setzen sie Tod und Leben fest.
Des Todes Tage (aber) werden nicht kundgetan.

Tafel XI, fast vollständig erhalten, beginnt damit, dass Gilgameš an Ut-napištim, »den Fernen«, die Frage richtet, wie er, der doch Seinesgleichen sei, dazu gekommen sei, in die Schaar der Götter einzutreten, und wie er »Leben« gesucht habe. Ut-napištim beantwortet ihm diese Frage mit der ausführlichen Schilderung der Sintflut und seiner Entrückung an diesen Ort nach Beendigung der Flut (KB. VI 1 S. 231—245; s. zu dieser Sintfluterzählung innerhalb des Gilgameš-Epos oben S. 545—551). Nach dieser Erzählung von der Sintflut folgt eine eigentümliche, ihrem Sinne nach noch nicht ganz durchsichtige Scene, in der Ut-napištim und sein Weib, das dabei die Hauptrolle spielt, bemüht sind, Gilgameš durch allerlei Zaubermanipulationen zu »Leben«[7]) zu verhelfen[8]) (S. 245—247). Doch hat Gilgameš jedenfalls daraufhin noch nicht den Eindruck, dass ihm wirklich zu »Leben« verholfen worden sei, sondern er klagt von neuem darüber, dass »in seinem Schlafgemache der Tod sitze« (S. 247 unten). Darauf beauftragt Ut-napištim seinen Schiffer, den durch die lange Wanderschaft in seiner Kleidung und in seinem

1) So wol mit Jensen zur Stelle S. 477.
2) Doch wol gleichfalls als Frage zu fassen.
3) Diese Ergänzung ist ganz unsicher.
4) Diese Bedeutung vermute ich für *šallu* im Hinblick auf arab. سليل targ.-talm. שלילא. Oder (mit Jensen) vielmehr Fehlgeburt? Man könnte, vorausgesetzt dass sich die Erklärung von *šallu* als »Neugeborener« bewährt, versucht sein, aus dieser Stelle auf das Vorhandensein einer Seelenwanderungslehre bei den Babyloniern zu schliessen und zwar in der Form, dass die Seele eines Verstorbenen in einen Neugeborenen übergeht.
5) Zwei Dämonen als Wächter der Unterwelt; s. Jensen zur Stelle S. 478.
6) Vielleicht identisch mit der oben S. 430 erwähnten Muttergöttin *Mami*. Vgl. Jensen zu Stelle S. 479 f.
7) Dem Zusammenhang nach wol sicher im Sinne von »Unsterblichkeit«, nicht etwa im Sinne von »Heilung« von einer Krankheit, wie denn Gilgameš an einer solchen wahrscheinlich überhaupt gar nicht leidet (vgl. folg. S. Anm. 1).
8) Jensen zur Stelle S. 508 f. 513 will das Verhalten des Ut-napištim dem Gilgameš gegenüber als nicht ernst gemeint, sondern als ein blosses Hocuspocusspiel fassen, was aber, wie mir scheint, durch den Worlaut und den Zusammenhang doch nicht notwendig gefordert wird.

Aussehen ganz heruntergekommenen [1]) Gilgameš mit sich zu nehmen und zum »Waschort«[2]) zu bringen, damit er daselbst sich rein wasche und das Meer seine alten Felle wegführe; dafür solle er mit neuem Gewand und Kopfbinde bekleidet werden und in dieser neugewonnenen Reinheit bis zur Heimkehr nach seiner Stadt verbleiben. Der Schiffer tut, wie Ut-napištim geboten, und Gilgameš erlangt so am Waschort seine Reinheit. Darauf besteigen Gilgameš und der Schiffer das Schiff und fahren über das Meer dahin (S. 249). Doch gelingt es ihnen, wie es scheint, nicht, im Meere vorwärts zu kommen; vielmehr werden sie wieder an das Ufer zurückgetrieben. Als dies Ut-napištim und sein Weib sehen, nennt Ut-napištim dem Gilgameš ein Wunderkraut, anscheinend zu dem Zwecke, um mit dessen Hilfe das Meer beruhigen zu können [3]). Um aber dieses Wunderkraut zu erlangen, muss Gilgameš auf den Boden des Wassers hinab, was er mittels schwerer Steine, die er an seine Füsse bindet, auch bewerkstelligt. Sobald er das Kraut dort gefunden, schneidet er die Steine von seinen Füssen los und lässt sich wieder in die Höhe (S. 251). Wenn das Kraut dem Gilgameš anscheinend zunächst auch nur als ein Zaubermittel zur Beruhigung des Meeres von Ut-napištim genannt worden war, so hat er dasselbe gleichzeitig doch jedenfalls auch für ein Lebens- und Verjüngungskraut gehalten [4]). Er bezeichnet es daher mit dem Namen »Als Greis wird der Mensch wieder jung« (*šîbu iṣṣaḫir amêlu*) und sagt zu dem Schiffer, dass er es nach Erech bringen, davon essen und in den Zustand seiner Jugend zurückkehren wolle. Als nun aber auf der weiteren Meerfahrt Gilgameš einmal ans Land gegangen war und sich daselbst in einer Cisterne wusch, da schnappte ihm eine Schlange, die den Duft des Krautes gerochen hatte, dieses weg. Über den Verlust des Krautes erhob Gilgameš grosse Wehklage. Zugleich ist ihm dies aber auch ein Zeichen, dass er die Meerfahrt aufgeben und zu Lande seinen Weg weiter fortsetzen soll. So verlässt er das Schiff und gelangt nach längerem Marsche zu Lande zusammen mit dem Schiffer nach Erech (S. 253). Die von Gilgameš an den Schiffer gerichteten Schlussworte der Tafel beziehen sich auf

---

1) S. zu dieser Auffassung Jensen S. 401 und S. 515, wonach es sich aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt gar nicht um eine Krankheit des Gilgameš handelt. Vgl. auch vorherg. S. Anm. 7.

2) Damit ist wol eine bestimmte heilige Stelle am Meeresgestade beim Aufenhaltsorte des Ut-napištim gemeint.

3) S. zu dieser Auffassung Jensen zur Stelle S. 516.

4) Vgl. hierzu bereits oben S. 524.

die Stadt Erech und zwar, wie es scheint, auf eine von Gilgameš vorausgesagte zukünftige Zerstörung [1]) der Stadt (S. 255 oben).

Tafel XII, zugleich die letzte Tafel des Epos, einstweilen wieder nur in Fragmenten vorhanden, handelt davon, dass Gilgameš mit dem Totengeist Eabani's in Verbindung zu treten sucht, um von diesem Aufschluss über das Totenreich zu erlangen [2]). Gilgameš geht von einer Gottheit zur anderen (KB. VI 1 S. 261). Aber erst bei Ea findet er Gehör. Ea lässt durch Nergal, den Gott des Totenreichs, den Totengeist (*utukku*) [3]) Eabani's »wie einen Wind« aus der Erde emporsteigen und seinem »Bruder« Gilgameš das »Gesetz« der Erde verkünden. Eabani tut dies nur zögernd, da er weiss, dass Gilgameš über das, was er ihm über das Totenreich zu sagen hat, wird weinen müssen. Von der nun folgenden Beschreibung des Totenreiches sind leider bis jetzt nur die Anfangszeilen erhalten. In denselben war jedenfalls, ähnlich wie in der Höllenfahrt der Ištar (oben S. 561) und auf der II. Tafel unseres Gilgameš-Epos (oben S. 570), davon die Rede, dass im Totenreich Alles voll Staub ist (a. a. O. S. 263). Die noch erhaltenen Schlusszeilen (S. 265), die zugleich den Schluss des ganzen Epos bilden, enthalten gleichfalls noch eine Schilderung des Totenreichs, aber offenbar nicht mehr aus dem Munde Eabani's, sondern Gilgameš's, der, wie es scheint, die vorhergegangene Beschreibung des Totenreichs durch Eabani in ehrfurchtsvollem Schauer fragend wiederholt und sich von diesem ausdrücklich bestätigen lässt [4]):

---

1) *ut[tab]bak* ist wol jedenfalls passivisch zu verstehen und zwar von »hingeschüttet werden« im Sinne von »zur Ruine werden« wie V R 65,22 a.

2) Die ihrem Sinne nach noch nicht recht klare erste Partie der Tafel, KB. VI 1 S. 257—259, wäre nach Jensen S. 522 f. nicht, wie man sie bisher gefasst hat, als eine Totenklage des Gilgameš um Eabani zu verstehen, sondern als Warnungen, etwa eines Priesters, an Gilgameš, jetzt, wo er im Begriff steht, mit dem Totenreich in Verbindung zu treten, nicht durch unvorsichtiges Benehmen sich gleichen Gefahren auszusetzen, wie diejenigen, denen Eabani erlegen ist.

3) Vgl. oben S. 460 Anm. 8.

4) Diese in der Hauptsache auch von Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 42 f. vertretene Auffassung der Stelle erscheint mir natürlicher, als diejenige Jensen's S. 530 f., dass die Worte einschliesslich des *atamar* »ich sah« oder »ich sehe« durchweg von Gilgameš gesprochen werden und ferner einen Aufenthalt des Gilgameš im Totenreiche selbst voraussetzen, wie umgekehrt einen solchen des Eabani auf der Oberwelt. Andererseits soll nicht in Abrede gestellt werden, dass der Sonnenheros Gilgameš in der Tat zeitweilig in die Unterwelt gehört (vgl. auch bereits oben S. 371, S. 387 f.), wie er denn nach dem an ihn gerichteten Beschwörungshymnus (KB. VI 1 S. 267) vielleicht geradezu als der Oberrichter im Totenreiche (vgl. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 480) betrachtet worden ist.

Wer den Tod durch Eisen starb — das sahst du? ja ich sah es! —
im Schlafgemach ruht er,
trinkt reines Wasser.
Wer in der Schlacht erschlagen ward — das sahst du? ja ich sah es! —
dessen Vater und Mutter erheben sein Haupt
und sein Weib . . . auf . . . .
Wessen Leichnam auf das Feld geworfen ward
— das sahst du? ja ich sah es! —
dessen Totengeist hat in der Erde nicht Ruhe.
Wessen Totengeist Keinen hat, der für ihn sorgt,
— das sahst du? ja ich sah es! —
Überbleibsel im Topfe, Reste von Speisen,
was auf die Strasse geworfen, muss er essen.

Über den Charakter des Gilgameš-Epos als Ganzes ist zu sagen, dass dasselbe, wie schon Rawlinson von Anfang an gesehen hat, in der Hauptsache als ein Sonnenmythus zu gelten hat, der den Jahreslauf der Sonne zum Hintergrund hat, wobei aber nicht ausgeschlossen ist, dass Historisches, wenn auch erst sekundär, mit hineinverflochten ist[1]), oder präciser gesagt, dass der ursprüngliche Himmelsmythus auf einzelne historische Tatsachen und Gestalten übertragen worden ist. Die Taten und Erlebnisse des Gilgameš stehen darum in enger Beziehung zu dem Jahreslauf der Sonne durch die 12 Tierkreiszeichen, worauf auch die Verteilung des Epos gerade auf 12 Tafeln und die wenigstens bei einigen der Tafeln deutliche Beziehung der Personen und Handlungen zu den entsprechenden Tierkreiszeichen unmisverständlich hinweist[2]), wenn auch diese 12 Tafel-Form des Epos erst ein litterarisches Kunstprodukt ist. Der Sonnenmythus erscheint ferner durch das ganze Epos hindurch speciell in der Form eines Dioskurenmythus (das Freundes- und Brüderpaar Gilgameš und Eabani), bei dem auch die Schwester der Dioskuren (Ištar-Irnina) nicht fehlt.

Gerade das babylonische Gilgameš-Epos musste aus verschiedenen Gründen an dieser Stelle seinem Inhalte nach ausführlicher mitgeteilt

1) So erscheint die Gestalt des Sonnenheros Gilgameš mit der eines alten Königs von Erech verknüpft und spiegeln sich vielleicht auch Kämpfe der Babylonier gegen die Elamiter in dem Epos wieder. Vgl. dazu oben S. 571 Anm. 2.

2) So das Freundschaftsverhältnis zwischen Gilgameš und Eabani von Tafel II an verglichen mit dem Sternbild der Zwillinge; ferner die Skorpionmenschen auf Tafel IX verglichen mit dem Sternbild des Skorpions bezw. des schiessenden Skorpionmenschen der Babylonier an Stelle des Skorpions und Schützen; das Anlangen beim Sintflutheros und dessen Erzählung von der Sintflut auf Tafel X und XI verglichen mit dem Tierkreiszeichen des Wassermanns (amphora). Dagegen hat die Rolle der Ištar auf der VI. Tafel — gegen oben S. 427 Anm. 3 — mit dem Sternbild der Jungfrau vielleicht nichts zu tun. Eingehendere Untersuchungen über diesen astralen Hintergrund des Gilgameš-Epos sind demnächst von Jensen zu erwarten.

werden. Zunächst deshalb, weil die der biblischen Sintfluterzählung zu Grunde liegende babylonische Sintflutsage jetzt wenigstens einen integrirenden Bestandteil des Gilgameš-Epos bildet und somit mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass die Sintflutsage bereits in diesem Zusammenhang zu den Israeliten gekommen ist, wenn auch die grössere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass die babylonische Sintflutsage vielmehr getrennt vom übrigen Gilgameš-Epos zu den Israeliten gedrungen ist (vgl. oben S. 560 und S. 545). Wie dem auch sei, dass von dem babylonischen Sagenstoff gerade auch der des Gilgameš-Epos in Palästina und somit auch in Israel nicht unbekannt geblieben ist, ist von vornherein wahrscheinlich.

Ferner besteht nach wie vor die Möglichkeit, dass der Gestalt des Nimrod in Gen. 10, 8—12 die Gestalt des Gilgameš zu Grunde liegt, auch wenn, was bis jetzt trotz der angestrengtesten Versuche mancher Assyriologen nicht gelungen ist, der Name Nimrod sich nicht als ein solcher für Gilgameš nachweisen lässt, und wenn auch dieser Name vielleicht vielmehr mit dem Namen Marduk zusammenhängen sollte [1]). Denn Gilgameš ist ja ebenso wie Marduk ein Sonnenheros und darf in vieler Hinsicht geradezu als ein Doppelgänger Marduk's gelten.

Von Einzelgründen liesse sich etwa noch geltend machen, dass Nimrod, wenigstens nach dem jetzigen Zusammenhang der Völkertafel, als ein Nachkomme Noahs gilt, wie Gilgameš als ein solcher des Ut-napištim, dass ferner, was allerdings nicht allzuviel besagen will, unter den Nimrod-Städten in Gen. 10 gerade auch Erech genannt wird, die Königsstadt des Gilgameš. Auch die versprengte Notiz Gen. 10, 9 über Nimrod als gewaltigen Jäger bietet zu wenig nähere Anhaltspunkte, um darauf Sicheres zu bauen [2]). Eher scheinen die späteren Nimrodsagen, darunter besonders der in der syrischen Schatzhöhle erzählte Zug Nimrods zu Jonṭon, dem Sohn Noahs, am Aṭras-Meere [3]), eine ursprüngliche Identität von Nimrod und Gilgameš nahezulegen, obwol es sich hier auch einfach so verhalten kann, dass babylonisch-aramäische Sagen, die ursprünglich von Gilgameš handelten, auf den biblischen Nimrod übertragen worden sind.

Endlich aber — und darum vor allem war die eingehende Vor-

---

1) So Wellhausen, Compos. d. Hexat.[2] S. 308; auch schon Sayce in Trans. Soc. Bibl. Arch. II p. 243 ff.

2) Die Gestalt des Jägers würde, wenn man sie astral verstehen darf, am ehesten auf das Sternbild des Orion und somit vielleicht auf den babylonischen Gott Ninib (vgl. oben S. 409) führen. Die spätere Verknüpfung Nimrod's mit dem Orion (vgl. darüber Budde, Urgeschichte S. 395 f.) könnte darum sehr wol etwas Ursprüngliches bewahrt haben. Ob freilich der Sonnenheros Gilgameš von den Babyloniern selbst bereits ausser mit der Sonne auch etwa mit dem Orion verknüpft worden ist, ist vorderhand kaum zu sagen (vgl. auch oben S. 374).

3) Vgl. hierzu Lidzbarski in ZA. VII S. 115; s. auch Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 146 Anm. 2.

führung des Stoffes des Gilgameš-Epos an dieser Stelle erforderlich — scheint es sich immer mehr herauszultellen [1]), dass die Darstellung der älteren israelitischen Geschichte, insbesondere die Patriarchen- und die Einwanderungssagen, aber auch die Erzählungen aus der »Richter«- [2]) und der ersten Königszeit, und andererseits auch die spätjüdischen historischen Romane von der Gattung des Esther- und Judith-Buches, ja sogar auch die Evangelien in ihrer Darstellung des Lebens Jesu [3]) in ausgedehntem Maasse Züge aufweisen, die in dem babylonischen Gilgameš-Epos ihre entsprechenden Parallelen haben. Doch sind die hier in Betracht kommenden Fragen so weitgreifend und andererseits bis jetzt noch so wenig spruchreif, dass mir ein genaueres Eingehen auf dieselben an diesem Orte als verfrüht erschien. Um so mehr sei auf das Bestehen dieses Problems als eines solchen nachdrücklich hingewiesen. Eine besondere Schwierigkeit scheint mir hierbei nicht sowol darin zu liegen, festzustellen, ob es sich bei den betreffenden alt- und auch neutestamentlichen Zügen überhaupt um Mythisches handelt, als vielmehr darin, ob diese mythischen Züge, wie namentlich Jensen annehmen will, in letzter Instanz direkt auf das babylonische Gilgameš-Epos zurückgehen, oder ob vielmehr die Parallelen sich so erklären, dass die gleichen mythologischen, ursprünglich babylonischen, Grundanschauungen einerseits im babylonischen Gilgameš-Epos, andererseits im Alten und Neuen Testament ihre specifische, aber wegen des gemeinsamen Ursprungs in der Form vielfach ähnliche Ausprägung erlangt haben.

Zum Cedernberg auf Taf. V und Paradies s. S. 527 f. — Zur Ḫumbaba-Episode und Estherbuch oben S. 517. — Zu *Sabîtu* auf Tafel X und der Sibylle *Sambethe* (*Sabbe*) oben S. 439: vgl. ferner zu dieser Gleichsetzung von mir die Notiz bei Jensen in KB. VI 1 S. 470 und Kampers, Alexander d. Gr. S. 181, der unabhängig von mir auf die gleiche Identifikation gekommen ist. Beachte ferner den Artikel von Geffcken über »Die babylonische Sibylle« in Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1900 S. 88 ff. und von Bousset über »Die Beziehungen der älteren jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle u. s. w.« in Ztschr. f. d. neutest. Wissensch. 1902 S. 23 ff.

---

1) So namentlich von Stucken und Winckler, und neuerdings ganz besonders von Jensen betont. S. des letzteren Ausführungen in Berl. phil. Woch.schr. 1902 Nr. 33/34 Sp. 1031—1037 (s. auch schon oben S. 365). Vgl. auch bereits meine Bemerkungen zu Gen. 49 in ZA. VII (1892) S. 161 ff.

2) Hier kommt namentlich auch die Gestalt Simson's in Betracht, die und zwar gewiss mit Recht schon vielfach mit Gilgameš zusammengestellt worden ist. Vgl. hierzu auch oben S. 369.

3) Vgl. zum letzteren Punkte auch bereits oben S. 378 ff., besonders S. 379, 387 f.

Nergal und Ereškigal.

Von den beiden in Tell-el-Amarna zusammen mit den Briefen gefundenen mythologischen Texten handelt der eine [1]) — der andere betrifft den oben S. 520f. besprochenen Adapa-Mythus — von den beiden Unterweltsgottheiten *Nergal* (oben S. 412) und *Ereškigal* [2]). Der wesentliche Inhalt dieses bis jetzt allerdings erst fragmentarisch vorhandenen und darum auch seinem Zusammenhang nach noch nicht ganz durchsichtigen Mythus ist folgender: Die Götter sitzen im Himmel bei einem Gastmahl und senden zu ihrer in der Unterwelt hausenden »Schwester« Ereškigal, damit diese ihren Anteil an der Mahlzeit durch einen Boten holen lasse, da sie ja doch nicht selbst in den Himmel hinaufkäme. Ereškigal sendet zu diesem Zwecke ihren Boten *Namtâru*. Als dieser vor den Göttern im Himmel erscheint, steht einer derselben — der weitere Verlauf des Mythus zeigt, dass es Nergal ist — vor ihm nicht auf. Um die Beleidigung, die hierdurch dem Namtâru und damit auch seiner Herrin Ereškigal zugefügt war, zu sühnen, wird über Nergal unter Zustimmung der oberen Götter der »Tod« und die Auslieferung an Ereškigal beschlossen. — Nach einer grösseren Lücke im Text ist die Situation des Mythus die, dass Nergal von seinem Vater Ea allerdings zu Ereškigal geschickt wird, aber in Begleitung einer Schaar von 2 mal 7 Dämonen — den Namen nach zumeist Fieberdämonen —, um so der Ereškigal mit Gewalt entgegentreten zu können. Nergal langt am Thore der Ereškigal an und verlangt vom Wächter Einlass. Der Wächter macht zuerst Namtâru von der Ankunft des Gottes Meldung. Namtâru erkennt in dem draussen stehenden Gotte denjenigen, der vor ihm seiner Zeit nicht aufgestanden war, meldet dies Ereškigal, die befiehlt, jenen Gott herein zu lassen, damit sie ihn töte. Nergal, hereingelassen, postiert in den 14 Thoren seine 14 Begleiter. Nachdem Namtâru überwältigt ist [3]), dringt Nergal in das »Innere des Hauses« ein, packt Ereškigal, biegt sie an den Haaren vom Throne

1) S. die Transscription und Übersetzung desselben von Jensen in KB. VI 1 S. 74—79. Daselbst auch Litteraturangaben über die Publikation der Originaltexte.

2) Hier ganz phonetisch geschrieben *E-ri-eš-ki-ga-a-al*, während gleichzeitig die Lesung *Ereškigal* auch durch die häufige Erwähnung dieser Göttin als *Ἐρεσχιγαλ*, *Ἐρεσχειγαλ* in griechischen Zaubertexten (Papyri und Bleitafeln, vgl. z. B. oben S. 477 Anm. 3) sicher gestellt wird. Die Bedeutung des sumerischen Namens ***Ereškigal*** ist »Herrin der Unterwelt«.

3) Die Worte *an Namtâra ṣa-a-bi-šu ṭêma išakan* sind wol zu fassen als »gegen Namtâru gibt er seinen Kriegern (d. h. seinen 14 Begleitern) Befehl«.

zu Boden nieder, um ihr den Kopf abzuschlagen. Da fleht sie ihren »Bruder« Nergal an, weint und heult:

Du sollst mein Gatte sein, ich will dein Weib sein.
Ich will dich ergreifen lassen die Königsherrschaft in der weiten Erde;
ich will die Tafel der Weisheit in deine Hand legen.
Du sollst der Herr, ich will die Herrin sein.

»Als Nergal diese ihre Worte hörte, da ergriff er sie, küsst sie, wischt ab (*ikappar*) ihre Thränen«.

Dieser Mythus von Nergal und Ereškigal erklärt sich, wenn auch einige Einzelzüge desselben vor der Hand noch dunkel bleiben müssen, seiner Hauptidee nach doch ziemlich einfach durch den Charakter Nergal's als Sonnengottes, speciell als Sonnengottes in der Zeit der abnehmenden Tage des Jahres (oben S. 412 f.). Insofern bildet dieser Mythus von der »Höllenfahrt des Nergal« eine Parallele zu demjenigen von der »Höllenfahrt der Ištar« (oben S. 561 ff.) und hat darum für die biblischen Gedankenkreise, abgesehen von den in ihm zum Ausdruck kommenden Vorstellungen von der Unterwelt, auch wieder als Parallele zu den christologischen Ideen des Todes und der Höllenfahrt des Christus (oben S. 387 f.) seine Bedeutung.

Nachtrag zur Weltschöpfung.

Das mittlerweile erschienene wichtige Werk von King, The Seven Tablets of Creation, Vol. I. II. London 1902 (= Luzac's Semitic Text und Translation Series Vol. XII. XIII) [1]) veranlasst mich, an dieser Stelle nochmals auf den babylonischen Weltschöpfungsmythus *Enuma eliš* (oben S. 491 ff.) zurückzukommen. Denn es ist King gelungen, eine grosse Anzahl weiterer Tafelfragmente als zu Enuma eliš gehörig zu erweisen und in Folge dessen dieses Litteraturstück bereits wieder in einer erheblich vollständigeren Gestalt vorzulegen, als es noch in der oben S. 491 genannten letzten Bearbeitung desselben durch Jensen in KB. VI 1 geschehen konnte. Für eine eingehendere Vergleichung des keilschriftlichen Weltschöpfungsmythus mit dem biblischen Schöpfungsmythus ist es darum in Zukunft unerlässlich, zu der Bearbeitung von Enuma eliš in KB. VI 1 noch diejenige in dem genannten Werke King's hinzuzunehmen, wo sich gleichfalls vollständige Transscription und Übersetzung des Epos in

1) Durch die Güte des Verfassers erhielt ich noch etwas vor der eigentlichen buchhändlerischen Ausgabe dieses Werkes ein advance copy desselben, wodurch es mir ermöglicht wurde, bereits hier noch auf dasselbe einzugehen.

seinem jetzigen vollständigeren Zustande[1]) findet. Im Folgenden sei in Kürze wenigstens auf die wichtigsten Punkte aufmerksam gemacht, in denen unsere bisherige, oben S. 491ff. dargelegte Kenntnis von Enuma eliš jetzt erweitert ist.

Zunächst steht es jetzt sicher, dass das Epos Enuma eliš aus sieben Tafeln bestand, und dass der oben S. 497 als Schlusstafel bezeichnete Hymnus auf Marduk in der Tat die letzte, VII. Tafel der Composition bildet. In **Tafel I** (oben S. 492f.) schliesst die Erzählung von der Entstehung der Götterwelt bereits mit der dritten Göttergeneration Anu, [Illil-Bêl] und Ea (Nudimmut) ab. Von der Geburt Marduk's als Sohn Ea's und Damkina's war demnach wenigstens in dieser Recension von Enuma eliš nicht die Rede, wie man nach Damascius hätte vermuten sollen. Es folgt vielmehr sofort die Schilderung des Komplottes, das Apsû, sein Bote (sic!) Mummu und Tiâmat mit einander gegen die neuentstandene Götterwelt schmieden, durch deren »Weg« (Handeln) Apsû in seiner bisherigen Ruhe gestört wird[2]). Von diesem Komplott erhält Ea Kenntnis und macht — so scheint es, der Text ist hier defekt — Apsû und Mummu unschädlich. Tiâmat, hierdurch zunächst in Verwirrung gebracht, wird von einem Gotte, wahrscheinlich Ḳingu, ermutigt, Rache für die Bewältigung Apsû's und Mummu's zu nehmen und rüstet sich darum zum Kampfe gegen die Götter in der im Schlussteil von Tafel I geschilderten Weise (oben S. 493). So versteht sich jetzt auch, warum im weiteren Verlaufe des Mythus nicht mehr von Apsû und Mummu die Rede ist, vielmehr Ḳingu an Stelle Apsû's an der Seite Tiâmat's erscheint. Wiederum ist es, nach **Tafel II** Anfang, Ea, der von dem Vorhaben der Tiâmat zuerst erfährt und diese Kunde Anšar überbringt. Für das Weitere auf Tafel II s. bereits oben S. 493f., wo aber unter dem Gotte Nudimmut statt Enlil-Bêl vielmehr Ea zu verstehen ist. **Tafel III** und **IV** waren bereits bisher so gut wie vollständig bekannt (s. oben S. 494—496). Von **Tafel V**, die ausser der Erschaffung der Himmelskörper noch diejenige der Pflanzen[3]) und der Tiere enthalten haben muss, ist auch jetzt nicht viel mehr als bisher (s. oben S. 496) bekannt. Dagegen liegt jetzt der Anfang von **Tafel VI** vor und zwar handelt

1) Auch die demnächst erscheinende 2. Aufl. von Winckler's Keilinschr. Textbuch zum A. T. wird Enuma eliš bereits mit den neuen Zusätzen enthalten.

2) Gerade an dieser Stelle ist die von King auf p. 8—11 gebotene Transscription und Übersetzung wiederum bereits beträchtlich zu vervollständigen durch die von ihm auf p. 183ff. gegebenen Nachträge auf Grund weiterer Fragmente.

3) Doch vgl. die Bemerkung oben S. 510 Anm. 1.

es sich dabei um die Menschenschöpfung, die nach den feierlichen einleitenden Worten der Tafel offenbar als ein Höhepunkt, wenn nicht geradezu als der krönende Abschluss, in der Schöpfertätigkeit Marduk's in diesem Epos erscheint. Die betreffenden Eingangszeilen von Tafel VI lauten:

Als Marduk die Rede[1]) der Götter hörte,
da nahm er sich in den Sinn, zu schaffen [Kunstreiches].
Er öffnete seinen Mund und sprach zu Ea,
was er in seinem Innern sann, teilte er [ihm] mit:
»Blut[2]) will ich sammeln, Gebein[3]) will ich [ ],
will hinstellen den Menschen, der Mensch möge [ ];
will erschaffen den Menschen, dass er bewohne [die Erde(?)],
auferlegt sei (ihm) der Dienst der Götter, diese seien [in ihren] Götterkammern[4]).

Im Folgenden muss dann natürlich von der Ausführung dieses Beschlusses der Menschenschöpfung die Rede gewesen sein[5]). Auf dem wieder erhaltenen Schluss der VI. Tafel finden wir die Götter abermals, wie früher, im Schicksalsgemache Ubšukkinaku versammelt, um Marduk als ihren Rächer und als Weltschöpfer zu preisen. Dieser Lobpreis selbst ist auf der bereits oben S. 497 als Schlusstafel bezeichneten **Tafel VII** enthalten, von der jetzt auch der bisher fehlende Anfang fast vollständig vorliegt, in welchem Marduk u. a. speciell auch als Schöpfer der Pflanzenwelt gepriesen wird.

Sehr beachtenswert sind auch die von King p. 208 ff. besprochenen Textfragmente aus spätbabylonischer Zeit, welche lehren, wie man in dieser Zeit den Schöpfungsmythus astrologisch ausdeutete und die einzelnen Gestalten desselben, speciell Tiâmat und Ḳingu, am Himmel lokalisiert dachte (vgl. dazu oben S. 501). Es scheint darnach, dass man Tiâmat und Ḳingu am Himmel in der Nähe des Skorpions und des Steinbocks ansetzte, d. h. also vielleicht in serpens und ophiochus.

1) Dieselbe nahm den Schluss von Tafel V ein und ist daselbst in einzelnen Fragmenten noch erhalten.

2) Wol kaum »mein Blut« (geschr. *da-mi*).

3) So vielleicht mit King zu fassen, der *iṣ-ṣi-im-*[*tu*]*m* liest und עצם vergleicht. Oder sollte *ḳiṣ-ṣi ṭiṭim*(*ṭim*) *lu-u*[*ḳ-ri-iṣ*] »ein Stück Lehm will ich abkneipen« zu lesen sein? Vgl. dazu oben S. 506.

4) Der Sinn ist derselbe wie in dem anderen Schöpfungsmythus (oben S. 498 unter b), wo es heisst, dass Marduk die Menschen geschaffen habe, um die Götter in einer Wohnung, die ihr Herz erfreute, wohnen zu lassen.

5) Dagegen kann der Text K. 3364, in welchem Delitzsch nach dem Vorgange von G. Smith »Ermahnungen des Schöpfergottes an den ersten Menschen« sehen wollte (s. oben S. 496 f.), nach den Feststellungen von King p. 201 ff. definitiv nicht zu Enuma eliš gehören.

Von weiteren babylonischen Mythen kommt bis jetzt namentlich noch der sogenannte Ira-Mythus [1]) in Betracht, der von dem dem Gott Nergal (oben S. 412) sehr nahestehenden und gelegentlich direkt mit diesem identificirten Pestgotte *Ira* [2]) und seinen bösen sieben Dämonen handelt, sowie von dem gleichwie Ira das Land heimsuchenden Seuchengotte Išum. Fragmentarisch wie dieser Mythus bis jetzt noch vorliegt, ist er auch seinem inneren Zusammenhange nach noch nicht recht verständlich, wenn auch viele Einzelheiten darin durchaus klar sind. Zu einer Stelle desselben, die vielleicht für die Idee des kommenden Erlöser-Königs im Babylonischen von Wichtigkeit ist, s. bereits oben S. 394. — Ein weiterer an und für sich recht interessanter, aber für das Alte Testament, soweit sich bis jetzt sehen lässt, doch nicht unmittelbar in Betracht kommender mythologischer Text ist der von einem König von Kûtha handelnde [3]), der früher unter dem irreführenden Titel einer »kûthäischen Schöpfungslegende« figurirte. Wichtig ist bei diesem Mythus u. a., dass wir wiederum ein Fragment desselben schon aus altbabylonischer Zeit besitzen; vgl. dazu oben S. 490 Anm. 3.

---

1) In Transscription und Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 56 ff.

2) Zur Lesung dieses früher vielfach *Dibarra* gelesenen Namens als *Ira* oder *Ura* s. Jensen, Kosmol. S. 145 Anm. 1, 445, 483.

3) In Transscription und Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 290 ff. und s. über den mutmasslichen Sinn und Zusammenhang des Mythus Jensen ibid. S. 558.

Kultus, Aberglauben, Religiosität und Moral.

Vgl. die oben S. 350 aufgeführten zusammenfassenden Darstellungen über babylonische Religion, darunter insbesondere die einschlägigen Abschnitte in Jastrow's Relig. of Bab. and Ass. Einige monographische Arbeiten über dieses Gebiet werden unten an den betreffenden Stellen erwähnt werden. — Transscriptionen und Übersetzungen der für dieses Kapitel in Betracht kommenden Keilschrifttexte finden sich hauptsächlich in folgenden Werken, die gleichzeitig die Publikation der Originaltexte enthalten: Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger bei Zimmern, Beitr. zur Kenntnis d. bab. Religion 1901 S. 81 ff. — Tallqvist, die assyr. Beschwörungsserie Maqlû 1895. — Die Beschwörungstafeln Šurpu bei Zimmern a. a. O. S. 1 ff. — Küchler, Beiträge zur Kenntnis der assyr. Medizin 1902. — Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott 1893. — Thompson, The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon 1900. — King, Babyl. Magic and Sorcery 1896. — Brünnow, Assyrian Hymns in Zeitschr. f. Ass. IV und V (1889/90). — Gray, The Šamaš Relig. Texts 1901. — Blosse Textpublikationen von Keilschrifttafeln kultischen, religiösen u. s. w. Inhalts hauptsächlich noch in folgenden Werken: The Cuneif. Inscriptions of Western Asia Vol. IV, 2. edit. 1891 [IV R[2]]. — Haupt, Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte 1881/82. — Boissier, Documents assyr. relat. aux présages 1894/99. — Craig, Assyr. and Babyl. Relig. Texts 1895/97. — Reisner, Sumerisch-babyl. Hymnen 1896. — Craig, Astrological-Astronomical Texts 1899.

So wünschenswert es an und für sich erschiene, wenn in diesem über Kultus u. s. w. handelnden Abschnitt dieses Buches alle wichtigeren aus den babylonisch-assyrischen Keilinschriften hierüber zu gewinnenden Angaben in ausführlicher und systematischer Weise vorgeführt und mit den entsprechenden biblischen religiösen Erscheinungen verglichen würden, so ist dies doch völlig ausgeschlossen einmal schon äusserlich dadurch, dass an dieser Stelle auch nicht annähernd der notwendige Raum für eine derartige gründliche Behandlung dieses Themas zur Verfügung stehen würde, sodann aber macht sich gerade auf diesem Gebiete der babylonischen Religion doch noch recht empfindlich der Mangel an den notwendigen Einzeluntersuchungen geltend, die einer erfolgreichen zusammenfassenden Behandlung dieser Fragen vorangegangen sein müssten. Auch mehrt sich hier das Quellenmaterial fortgesetzt derart und harren andrerseits noch so manche bereits in den Museen lagernde Keilschrifttexte religiösen Inhalts der Publikation, dass eine auch nur einigermassen abschliessende Behandlung dieser Materie im gegen-

wärtigen Augenblick doch nicht geliefert werden könnte. Aus allen diesen Gründen seien im Folgenden nur einige lose aphoristische Beiträge zum Kapitel des babylonischen Kultus u. s. w. gegeben, bei denen nähere Berührungen mit dem biblischen Material vorliegen.

Priester.

Für die Qualifikation zum Priestertum gab es in Babylonien genaue Vorschriften[1]), die sich eng mit den in Lev. 21 gegebenen berühren. Dieselben beziehen sich, wo wir ihnen in babylonischen Texten begegnen, allerdings zunächst nur auf eine bestimmte Klasse von Priestern, den Wahrsagepriester (*bârû*); indessen dürfen wir wol ohne Weiteres annehmen, dass auch für die übrigen Priesterklassen ähnliche Vorschriften galten. Darnach pflanzte sich das *bârû*-Priestertum in einer abgeschlossenen Kaste vom Vater auf den Sohn fort[2]), und nur der war tauglich zur Ausübung der priesterlichen Funktionen, der legitimer Geburt und ohne Körpergebrechen war.

Die äussere Form, in welcher die für das Priestertum geltenden Vorschriften in einem Codex niedergelegt sind, erinnert in mehrfacher Hinsicht sehr an die Form des Priestercodex (P) im A. T.[3]) und es erhebt sich die Frage, ob hier nicht ein wirklicher historischer Zusammenhang zwischen der Form der Gesetzescodifikation im Priestercodex des Pentateuch und in den babylonischen Ritualien für die verschiedenen Priesterklassen[4]) besteht.

Von den zahlreichen Namen und Bezeichnungen, die sich für die babylonischen Priester je nach ihren Klassen und Funktionen finden, seien hier aus diesem und jenem Grunde folgende aufgeführt: *bârû* der Wahrsager, Zeichendeuter[5]); — *âšipu* der Be-

---

1) S. namentlich den oben S. 533 f. in Übersetzung mitgeteilten Text, ganz ähnlich im Eingang von Nr. 1—20 der Ritualtafeln für den Wahrsager (meine Beiträge S. 97 f.). Vgl. dazu meine Beiträge S. 87, sowie den an meine Publikation sich anschliessenden Artikel von Haupt, Babylon. Elements in the Levitical Ritual in Journ. of Bibl. Literature 1900 p. 55—81.

2) Vgl. dazu auch Diod. Sic. II 29.

3) So speciell auch in dem Punkte des Stils, dass auch im Babylonischen die Vorschriften für den Priester mit Vorliebe in der direkten Anrede in der zweiten Person (und zwar im Präsens-Futur, nicht etwa im Imperativ) gegeben werden.

4) S. solche in meinen Beiträgen S. 81 ff.

5) Wörtlich »der Schauer« Partic. von *barû* ברה »schauen«, wie hebr. חֹזֶה »Seher« von חזה, und zwar wol noch specieller »der Beschauer (dies vielleicht auch die Grundbedeutung des hebr. חֹזֶה?) von der Omen-Beschau so benannt. S. Näheres in meinen Beiträgen S. 82 ff.; daselbst S. 96—121 und S. 186—219 Ritualien für den *bârû*. Ebenda S. 85 Anm. 8 warf ich die Frage auf, ob nicht in הברי השמים (Kethîb הברו) Jes. 47, 13 irgendwie der babyl. Priestername *bârû* enthalten ist. Indessen unterliegt diese Annahme doch manchen Bedenken. Vgl.

schwörer[1]); — *zammaru* der Sänger[2]); — *pašîšu* der »Gesalbte«[3]); — *ramku* der »Gewaschene«[4]); — *maḫḫû* der »Rasende«[5]); — *munambû* der »Schreier«, »Heuler«[6]); — *šangû* das allgemeinste Wort für »Priester« im Babylonischen[7]); — *nisakku* oder *nišakku* gleichfalls, wie es scheint, ein ziemlich allgemeines Wort für »Priester«[8]). — In gewissem Sinne hat auch *ummânu* der »Weise«[9]) und *mudû*

---

die ausführliche Erörterung von Haupt (s. vorherg. Seite Anm. 1) p. 66—68. Haupt seinerseits möchte ibid. p. 57 und p. 64 an den Stellen Jes. 44, 25 und Jer. 50, 36 ברים statt בדים lesen und darin den babylonischen Priesternamen *bârû* erblicken.

1) Näheres in meinen Beitr. S. 91f.; s. auch Jensen in KB. VI 1 S. 462f., wonach die Grundbedeutung von *âšipu* wol eigentlich »der Reiniger« ist, falls nicht vielmehr der Name als *ašîpu* »der Gereinigte« zu deuten und zu lesen ist. Ritualien für den *âšipu* Beitr. S. 122—175. Die Participialform *âšipu* (falls diese vorliegt, und nicht vielmehr *ašîpu*), vom Stamme אשף, ist wol das direkte Prototyp zu dem schon wegen des א jedenfalls als babylonisches Lehnwort zu betrachtenden bibl.-aram. (auch אשפים Dan. 1, 20; 2, 2 ist ja wol nicht eigentlich hebräisch, sondern vielmehr aramäisch) **âšep* (die Vokalisation *âšap* Dan. 2, 10 gibt schwerlich die wirkliche Aussprache wieder), Plur. *âšpin*, *âšpajjâ*, während in den syrischen Formen *aššâpâ*, *âšôpâ* (wie auch in *aššâpim* Dan. 1, 20; 2, 2 wenigstens nach der masorethischen Vokalisation) bereits eine Angleichung an die üblichen aramäischen (hebräischen) Formen für Berufsnamen stattgefunden hat.

2) Näheres in meinen Beitr. S. 93; Ritualien für denselben ibid. S. 174 - 187.

3) So nach Jensen in KB. VI 1 S. 368, entprechend einem hebr. משיחה. Stellen für *pašîšu* bei Delitzsch, Handwörterb. S. 550, der aber die Form als *pâšišu* »der Salbende« fasst, und bei Jensen a. a. O. S. 463.

4) Zu dieser Bedeutung des Namens s. Jensen in KB. VI 1 S. 367f. und S. 462f. Stellen für *ramku* bei Delitzsch, Handw. S. 623.

5) S. zu dieser Erklärung des Namens Delitzsch, Handw. S. 397; daselbst auch die Stellen für das Wort. רַב־מָג Jer. 39, 3. 13 geht schwerlich auf dieses assyr. *maḫḫû* zurück, sondern entspricht wahrscheinlich mit Knudtzon, Gebete an den Sonneng. S. 170 vielmehr einem assyrischen *rab-mu-gi*. Eher könnte altpers. *magu*, griech. μάγος auf den babyl. Priesternamen *maḫḫû* zurückgehen; doch ist auch dies äusserst unsicher. Vgl. auch Winckler in OLZ. 1898 Sp. 40f. — Zur Bezeichnung »Rasender« vgl. hebr. משגע, griech. μάντις (falls mit μαίνομαι zusammenhängend).

6) Von נבא Piel *nubbû*, *numbû* »schreien, heulen«. Vielleicht ist dies auch die Grundbedeutung des hebr. נביא; doch s. auch oben S. 400. Stellen für *munambû* bei Delitzsch, Handw. S. 442a.

7) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 673; davon auch *šangammaḫḫu* der »Oberpriester«. Die Etymologie von *šangû* ist noch unsicher. Vielleicht steht es für **šaggû* von שגה und bedeutet dann ursprünglich ebenfalls den »Rasenden« oder »Heulenden«. Allerdings scheint das Assyrische sonst nur שגע *šegû* in dieser Bedeutung zu kennen (vgl. Delitzsch, Handw. S. 639f.); doch scheinen ja die Stämme שגה und שגע mit einander verwandt zu sein (vgl. das Hebräische). Andere Ableitungen des Wortes *šangû* versuchen Haupt in Beitr. zu Ass. I S. 160 (vgl. S. 178) und Jensen in ZA. VII S. 174.

8) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 472; nach Jensen in KB. VI 1 S. 417 eigentlich der »Opferer« bedeutend und gleichen Stamms mit ass. *nasîku* hebr. נסיך »Fürst«, das ebenfalls eigentlich der »Ausgiesser, Opferer« sei.

9) Stamm אמן; אָמָּן Cant. 7, 2 (Aramaismus) wie sonstiges aram. *ummânâ* »Künstler« erst Lehnwort aus ass. *ummânu*. S. Jensen, Kosmol. S. 324 und in KB. VI 1 S. 302f.

der »Wissende«[1]) als eine specielle Bezeichnung für den Priester im Babylonischen zu gelten.

Zu babyl. *kadištu*, hebr. קְדֵשָׁה als Bezeichnung der Hierodulen im Ištar-Astarte-Dienst s. oben S. 423 und S. 437. — Zu »Totenbeschwörer« s. unten S. 640f. unter »Jenseitsvorstellungen«.

Als Kleidung des Priesters, speciell des *âšipu*, wird V R 51, 47b; Rm. 2, 133 (IV R 18* Nr. 3 add.) Linnen (*kitû*) genannt[2]), was in Ex. 28, 42; 39, 28; (vgl. auch 1. Sam. 2, 18; 22, 18; 2. Sam. 6, 14); Lev. 6, 3; 16, 4. 23. 32 seine Parallele hat. Anderwärts[3]) erscheint der babylonische Priester, und zwar wiederum der *âšipu*, bei Sühneceremonien in rotem (*sâmu*)[4]) Gewande.

Tempel.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass zwischen der Bauart und Einrichtung der babylonischen und assyrischen Tempel einerseits, und des jerusalemischen Tempels andererseits ein historischer Zusammenhang besteht. Doch sind die notwendigen Einzeluntersuchungen des hierfür in Betracht kommenden babylonisch-assyrischen Materials, wie es die Ausgrabungsbefunde und die keilschriftlichen Bauberichte bieten, noch nicht weit genug gediehen, um in dieser Hinsicht Sicheres aussagen zu können[5]).

Beachte übrigens das oben S. 240 von Winckler über den ursprünglichen Charakter des salomonischen »Tempels« היכל Bemerkte. Hebr. היכל, aram. היכלא sind trotz des ה doch wol sicher Lehnwörter aus assyr. *ekallu* »Palast« (nie etwa »Tempel«), mag letzteres nun weiter auf ein sumerisches *e-gal* »grosses Haus« zurückgehen, oder semitisch-babylonischen Stammes sein. — Zu den babylonischen z. T. siebenstufigen Tempeltürmen s. unten Abschn. »Babyl. Weltbild« S. 616f. Zum »babylonischen Turm« s. bereits oben S. 396 und S. 374.

Zu *bît-ili* »Gotteshaus« = בית אל als Bezeichnung für Tempel im Babylonischen s. oben S. 437f. Ebenda zu *ašîrtu*, *ešîrtu*, das wahrscheinlich אשרה, phön. אשרת entspricht. — Eine häufige Bezeichnung für das »Allerheiligste« der babylonischen Tempel, in dem sich das Götterbild befand, ist *parakku* »(Götter)kammer«, woraus syr. *perakkâ* »Götzenschrein« als Lehnwort. Vielleicht besteht auch ein sachlicher, nicht blos ein etymologischer,

---

1) S. oben S. 533 Anm. 9 und vgl. hebr. ידעני.

2) Vgl. auch Jensen in KB. VI 1 S. 417f. zu dem vielleicht von seiner Linnenkleidung benannten *ša'ilu*-Priester.

3) IV R 30*, 2. 4b; K. 3245 (Nr. 26 meiner Ritualtafeln) Col. I 25f. II 8f.

4) S. zu dieser Bedeutung von *sâmu* Jensen in KB. VI 1 S. 570.

5) Vgl. über die Anlage der babylonischen und assyrischen Tempel einstweilen die zusammenfassenden Ausführungen von Tiele, Bab.-ass. Gesch. S. 540ff. und von Jastrow, Rel. of Bab. p. 612ff. Bei letzterem auch einige Hinweise auf wahrscheinlich vorliegende Zusammenhänge zwischen der Bauart und Einrichtung der babylonisch-assyrischen Tempel und des jerusalemischen, speciell auch über das Vorkommen der »beiden Säulen« (1. Kön. 7, 15ff.) am Eingange der babylonischen Tempel.

Zusammenhang zwischen ass. *parakku* und hebr. פרכת zur Bezeichnung des Vorhangs vor dem Allerheiligsten bei P. Vgl. hierzu auch bereits Delitzsch, Ass. Stud. S. 127. — Desgleichen könnte zwischen dem babylonischen *upšukkinnaku*, dem »Versammlungsraum« der Götter zur Schicksalsbestimmung im Weltberge und entsprechend im Marduktempel zu Babylon[1]), und dem אהל מועד bei P eine Entsprechung vorliegen, falls unter letzterem, was nicht unmöglich erscheint, ursprünglich in polytheistischem Sinne ein »Zelt der Versammlung der Götter«[2]) zu verstehen ist[3]). — Das hebr. במה hat seine etymologische Entsprechung in ass. *bamâtu* Pl. *bamâti* »Halden« (des Gebirgs), opp. Schlucht, ohne dass aber etwa im Assyrischen mit *bamâti* ein kultischer Sinn verknüpft würde.

Feste, Sabbath.

S. zum babylonischen Neujahrsfest und dem jüdischen Purimfest bereits oben S. 514ff. — Ebenda S. 516 (vgl. S. 426f. und S. 384 Anm. 4) zum wahrscheinlich gleichzeitigen Zusammenhang des Purimfestes mit dem babylonischen Ištar-Sirius-Fest im Ab und dem Sakäenfest. — Ebenda S. 515 zum Fortleben von einzelnen Zügen des babylonischen Neujahrsfestes im jüdischen Neujahrsfest. — Vgl. auch die Bemerkungen auf S. 387ff. über Fastenzeit, Todestag Jesu, Auferstehungs- und Himmelfahrtsfest. — Zum Passahfest s. unten S. 610 Anm. 3.

An dieser Stelle muss etwas eingehender die Frage behandelt werden, ob der israelitische Sabbath im Babylonischen nicht nur eine gewisse Parallele, sondern auch, was wenigstens das Wort Sabbath und den ältesten Sinn dieser Institution betrifft, seinen Ursprung hat[4]). Ich glaube diese Frage bejahen zu müssen. Der Tatbestand ist folgender: 1) Wir wissen aus der Vokabularangabe II R 32, 16ab, dass die Babylonier einen bestimmten Feiertag als *šabattu*[5]) bezeichneten und diesen als einen »Tag der Beruhigung[6]) des Herzens« (scil. der erzürnten Götter) (*ûm nuḫ libbi*) auffassten, demnach als eine Art Buss- und Bettag. 2) Aus den Festkalendern für den Elul II und den Marchešwan (IV R 32f. und 33*) ist zu er-

---

1) S. Jensen, Kosmol. S. 239ff. und vgl. auch Delitzsch, Handw. S. 119. S. auch oben S. 402 und S. 515.

2) אהל מועד האלהים 2. Chron. 1, 3 darf aber natürlich für diese Auffassung nicht geltend gemacht werden.

3) Die von mir Beiträge S. 88, Anm. 2 ausgesprochene Vermutung über einen Zusammenhang von אהל מועד mit assyr. *adannu* (Stamm יעד) »Termin«, einem technischen Ausdruck des babylonischen Wahrsagekults, erscheint mir jetzt dagegen weniger einleuchtend.

4) Vgl. zu dieser Frage insbesondere Lotz, Quaest. de hist. sabbati 1883; Jensen in Ztschr. f. Ass. IV (1889) S. 274—278 und in Ztschr. f. deutsche Wortforsch. I (1900) S. 150ff.; Jastrow in Amer. Journ. of Theol. II (1898) p. 312—352.

5) Auch die Lesung *šapattu* ist möglich und speciell an dieser Stelle sogar wahrscheinlicher als *šabattu*, in welch letzterer Schreibung das Wort anderwärts (vgl. Meissner Suppl. S. 92) erscheint.

6) Vgl. zu dem kultustechnischen Gebrauch des Ausdrucks »beruhigen« (*nuḫḫu*) noch unten S. 610.

sehen, dass der 7., 14., 21. und 28. Tag dieser Monate [1]), ferner auch der 19. Tag (d. i. der 7×7. des vorhergehenden Monats) einen von den übrigen Tagen des Monats stark abstechenden Charakter trugen. Die Bestimmungen über diese Tage, die als »böse Tage« (*ûmu lemnu*) ausdrücklich bezeichnet werden, lauten:

Der Hirt der zahlreichen Menschen [2]) soll Fleisch, das auf Feuer gekocht ist, gesalzenes Brod nicht essen, das Gewand seines Leibes nicht wechseln, ein helles Kleid nicht anziehen, ein Opfer nicht darbringen. Der König soll seinen Wagen nicht besteigen, als Herrscher keinen Ausspruch tun. Der Orakelpriester soll im Adyton einen Bescheid nicht geben, der Arzt an einen Kranken die Hand nicht legen. Eine Verfluchung vorzunehmen ist nicht passend.

Doch sind Opfer und Gebet für bestimmte Götter auch an diesen Tagen, wie an den übrigen Tagen des Monats, dem König ausdrücklich vorgeschrieben.

Dass dieser 7., 14., 21., 28. und auch 19. Tag eines Monats nun auch wirklich mit dem oben unter Nr. 1 erwähnten Namen *šabattu* bezeichnet worden wäre, ist allerdings bis jetzt nicht zu belegen [3]); doch sprechen die Vorschriften für diese Tage und die Bezeichnung derselben als »böse Tage« [4]) dafür, dass sie zum Mindesten einen ganz ähnlichen Charakter wie der erwähnte *šabattu* gehabt haben müssen, d. h. den Charakter von Buss- oder Sühnetagen [5]).

Was die Etymologie des assyr. *šabattu* (*šapattu*) betrifft, so ist es mir noch nicht ganz sicher, ob dasselbe von einem auch für das Assyrische zu belegenden *šabâtu* (*šapâtu*) »ablassen, aufhören« [6]) abzuleiten und als »Aufhören, zur Ruhe kommen (des Zorns der Götter)« oder »Aufhören machen, zur Ruhe bringen (des Zorns der

1) Dass dieses in gleicher Weise aber auch für die übrigen Monate des Jahres galt, kann daraus mit Sicherheit entnommen werden, dass auch für eine Reihe andrer Monate gleichlautende Festkalender wenigstens in Fragmenten vorliegen (vgl. die Varianten in IV R 32 f. und 33*). 2) D. h. der König.

3) Doch beachte, dass nach III R 56 Nr. 4 zwar nicht der 14., wol aber der mit diesem als Vollmondstag vielfach alternierende 15. Monatstag vielleicht den Namen *šabattu* führt; denn die Ergänzung 15. Tag = *ša*[*battu*], wie 19. Tag = *ibb*[*û*] liegt daselbst doch nicht fern. Weiter ist vielleicht in Weltschöpf. Taf. V 18 (= KB. VI 1 S. 32 f.) als Synonym für den 7. Monatstag doch [*š*]*abattu* zu lesen, wie ich seiner Zeit bei Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 414 vermutungsweise vorgeschlagen.

4) Der 19. Tag ist speciell ein »Zornestag« (*ibbû*) der Gula, ferner der 7. Tag (wie allerdings auch der 3. und 16.) ein Tag der Totenklage (*nubattu*) des Marduk und der Ṣarpânîtu; vgl. zum letzteren Punkte bereits oben S. 371.

5) Leider lässt sich aus den von Bezold, Catal. Vol. II p. 547 mitgeteilten Zeilen der Tafel K. 3597 nicht entnehmen, ob in diesem Texte, der ganz ähnliche Verbote, wie diejenigen in den obengenannten Kalendern für den 7., 14. u. s. w. Tag, enthält, gleichfalls von diesen Tagen die Rede ist.

6) Vgl. das hebr. Verbum שבת »aufhören«, soweit dasselbe nicht Denominativ von שבת ist.

Götter)« zu erklären ist [1]), oder ob vielmehr *šabattu* aus *šabaṭtu* entstanden ist und eigentlich den Tag des »Schlagens« bedeutet mit Bezug auf das für den Buss- und Trauerritus charakteristische Schlagen des Kopfes, der Brust u. s. w. S. zu dieser Anwendung des Wortes *šabâṭu* im Bussritus unten S. 603 [2]). — In jedem Falle aber wird das hebr. שׁבּת Sabbath nicht urverwandt mit dem babyl. *šabattu* (*šapattu*), sondern ein altes Lehnwort aus demselben sein.

Der Entwicklungsgang, den das Wort und die Sache genommen, wäre dann so zu denken, dass das babylonische *šabattu* schon frühzeitig in der Bedeutung eines »Buss- und Bettages« [3]) (möglicherweise zugleich auch mit dem weiteren Charakteristikum, dass ein solcher auf den je 7. Tag des Monats fiel) in Palästina Eingang gefunden, dass aber die Bedeutung desselben als eines »Ruhetags (der Menschen)« sich erst in Israel selbst ausgebildet hätte [4]). Desgleichen mag der Gebrauch der siebentägigen, ohne Rücksicht auf den Monatsanfang, ununterbrochen durch das Jahr fortrollenden Woche erst ausserhalb des speciellen babylonischen Kulturbereichs aufgekommen sein, da sich die siebentägige Woche in dieser Form für Babylonien bis jetzt wenigstens nicht nachweisen lässt.

Opfer. [5])

Dass auch bei den Babyloniern die Opfer ursprünglich als Speise für die Götter gedacht wurden, geht noch aus zahlreichen

1) S. dazu Jensen a. a. O. (s. S. 592 Anm. 4) und vgl. auch Küchler, Beitr. z. ass. Mediz. S. 40 f.

2) Die Bedeutung des »Schlagens« als Ritus beim Bussgebet könnte sehr wol für *šabattu* auch vorliegen, wenn dieses in 92691 (früher 83-1-18, 1330) Col. I 25 (s. Cun. Texts XII 10) neben den Wörtern für beten (*suppû*, *sullû* u. s. w.), beruhigen (*nuḫḫu*) für das Ideogramm ZUR aufgeführt wird; ähnlich ibid. Col. IV 8. — Ob in K. 979 (Harper, Letters Nr. 47), wo von einer kultischen Waschung (*rinku*) und Opfern *ina šiari ša-ba-a-ṭi* die Rede ist, der Monatsname *Šabâṭ* oder ein Synonym zu dem *šabattu*-Tag vorliegt, für diesen zugleich die Entstehung aus *šabaṭtu* bestätigend, wage ich noch nicht zu entscheiden. Übrigens könnte auch für den Monatsnamen *šabâṭu* — gegen oben S. 556 — die Bedeutung als eines Monats des »Schlagens«, d. h. eines Monats der Trauer (der Totenklage?) in Betracht kommen.

3) Dass auch der israelitische Sabbath und insbesondere der Šabbatôn diesen Charakter ursprünglich gehabt habe, sucht Jastrow a. a. O. (s. S. 592 Anm. 4) wahrscheinlich zu machen.

4) Doch hat auch diese Seite des Sabbaths im Babylonischen wahrscheinlich bereits ihren Ausgangspunkt, nur dass hier das Unterlassen von gewissen Handlungen ursprünglich einen anderen Sinn hatte, nämlich die Vermeidung der Vornahme der betreffenden Handlungen an einem solchen Tage als an einem dies ater.

5) Vgl. über das babylonisch-assyrische Opferwesen die freilich keineswegs den Gegenstand erschöpfenden Ausführungen bei Joh. Jeremias, Cultustafel von Sippar S. 25—32 und Jastrow, Rel. of Bab. p. 660 ff.

Stellen der Keilinschriften klar hervor[1]). Anderwärts, so z. B. an der bekannten Stelle des Sintflutberichts (oben S. 550), ist davon die Rede, dass die Götter den Duft des Räucheropfers riechen. Im Übrigen finden sich aber natürlich auch bei den Babyloniern, wie bei den Israeliten, die verschiedenartigsten Auffassungen mit dem Opfer verbunden, so namentlich auch die von dem sühnenden Charakter des Opfers; s. darüber weiter unten.

Von den zahlreichen für das Opfer nach seinen verschiedenen Arten im Babylonischen gebrauchten Namen seien die folgenden wichtigsten hier aufgeführt: *niḳû* urspr. »Trankopfer, Libation« (von dem in dieser Bedeutung als Verbum noch lebendigen Stamme *naḳû* »ausgiessen, libieren«[2]), dann allgemein »Opfer« (wie auch das Verbum *naḳû* für »opfern« überhaupt gebraucht wird) und schliesslich speciell »Lammopfer«, »Opferlamm«[3]); — *zîbu* »Opfer«[4]) = hebr. u. s. w. זבח; — *ḳutrinnu* »Räucherwerk, Räucheropfer«[5]) vgl. hebr. u. s. w. קטרת; — *sirḳu, surḳînu* »Räucheropfer« (eigentl. »Schüttopfer«)[6]); — *maššaku* »Giess(?)opfer«[7]). — Allgemeinere Be-

1) Vgl. z. B. die Worte eines Priesters in einem Gebet an Šamaš: »Iss seine (des Opferers) Speise!« IV R 17, 56a und s. besonders die »Gebete an Šamaš und Adad« in meinen Beiträgen S. 191 ff., wo häufig der Gedanke begegnet, dass die Opfer die Speise (*naptanu*) der Götter sind. S. auch die Stelle in dem Psalm oben S. 385, Z. 19 f. Charakteristisch ist die Stelle bei Craig, Rel. Texts II 19, wo Ištar (Bêlit-ilê), gefragt, was sie wünsche, was man ihr geben solle, ob man ihr fette Rinder, feiste Schafe geben solle, antwortet: »Nicht will ich essen fette Rinder, feiste Schafe; man möge mir geben prächtiges Aussehen der Frauen, Schönheit der Männer«.

2) Syr. ܢܩܐ und Pael ܢܩܝ in der Bed. »opfern, ausgiessen« ist wol erst Lehnwort aus dem Assyrischen; dasselbe wird für hebr. מנקית »Opferschale« zu gelten haben, das seinerseits wol zunächst ein Aramaismus ist (Schwally, Idiot. d. christl.-pal. Aram. S. 57). Dagegen ist hebr.-aram.-arab. נקי in der Bed. »rein sein« natürlich urverwandt mit ass. *naḳû*, *niḳû*.

3) Nur in dieser Bedeutung im Assyr. wirklich lebendig; daraus dann syr. ܢܩܝܐ »Schaf« als assyr. Lehnwort; s. meine Bemerkungen bei Schwally, Idioticon S. 121. Stellen für *niḳû* und *naḳû* bei Delitzsch, Handw. S. 479 und passim in den von mir veröffentlichten Ritualtafeln. — Darnach *bêl niḳê* der »Opferer«, wie בעל הזבח auf der Opfertafel von Marseille und בעל הקרבן im nachbiblischen Hebräisch (Joh. Jeremias in Beitr. z. Ass. I S. 287).

4) Im Assyr., wie es scheint, nicht speciell Schlachtopfer, sondern »Opfer« allgemein; auch ist das Wort im Assyrischen nicht sehr häufig im Gebrauch, desgleichen ist das dazu gehörige Verbum dort gar nicht üblich. Belege für *zîbu* bei Delitzsch, Handw. S. 250.

5) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 600; für das Verbum Piel *ḳutturu* »räuchern« s. auch meine Beiträge S. 224 Wörterverzeichnis. — Zu סמים als Lehnwort aus babyl. *šammu* s. bereits oben S. 523 f. Anm. 1.

6) Von *sarâḳu* beschütten (das Räucherbecken). Vgl. Delitzsch, Handw. S. 727, meine Beiträge S. 223, Jensen in KB. VI 1 S. 501.

7) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 434; zum wahrscheinlichen Zusammenhang mit hebr. u. s. w. נסך s. Jensen in KB. VI 1 S. 416 f.; vgl. auch bereits oben S. 590 Anm. 8. Ein assyr. *nisakku* »Opfer« ist dagegen fraglich; s. Jensen a. a. O., aber andrerseits auch Delitzsch, Entstehung d. ält. Schrifts. S. 80 f.

zeichnungen für »Opfer« sind *kîštu* »Geschenk« und andere Worte für »Geschenk, Gabe« (*igisû, katrû* u. s. w.). Der Terminus für das »feststehende, regelmässige Opfer« ist *sattukku* [1]) und das ziemlich gleichbedeutende *ginû*, beide dem Sinne nach etwa dem hebr. עלת התמיד entsprechend.

Zu *taklimu* Röstopfer und seinem Synonym *nindabû* (*nidbû*), welch letzteres nichts mit hebr. נדבה zu tun hat, s. bereits oben S. 441, woselbst auch über *kamânu* כון gehandelt ist [2]). — Zu den Ausdrücken für die »Totenopfer« s. unten unter »Jenseitsvorstellungen« S. 640.

Ein ass. *kurbânu* (*kirbannu*) in der Bedeutung »Gabe«, dass bisher vielfach als Prototyp des hebr.-aram. *korbân* angesehen wurde und für dessen angebliche Umlautung aus *korbân* (mit *k*) Haupt bei Paterson, Numbers p. 46 und an dem oben S. 589 Anm. 1 genannten Orte p. 62 auch einen lautphysiologischen Grund anzugeben weiss, existiert gegen Delitzsch, Handw. S. 351 und auch noch Ass. Lesest.⁴ S. 170 wahrscheinlich überhaupt nicht, vielmehr bedeutet das ass. *kurbânu, kirbannu* an allen bis jetzt dafür bekannten Stellen mit Jensen teils »(Erd)klumpen«, teils »Unkraut«. — Als Verbum kann *karâbu* »segnen« (= hebr. u. s. w. ברך), »beten« auch »weihen«, »darbringen« im Qal bedeuten. Ebenso ist aber auch Piel *kurrubu* (von *karâbu* »sich nähern«) in der Bedeutung »(Opfer) darbringen« im Assyrischen üblich (s. meine Beiträge S. 224 und beachte daselbst namentlich die ausdrückliche Schreibung mit *k* in Nr. 66 Rev. 15. 19), sodass, wenn hebr.-aram. *korbân* ass. Lehnwort wäre, was aber nicht notwendig erscheint, dies vielmehr auf ein bis jetzt freilich noch nicht nachzuweisendes ass. **kurbânu* zurückzuführen wäre. Dagegen wird allerdings das erst im späteren Hebräisch auftretende *korbân* daselbst aramäisches Lehnwort sein.

Sehr fraglich scheint mir noch, ob, wie mehrfach behauptet worden ist, die beiden termini technici תרומה »Hebeopfer« und תנופה »Webeopfer« in P ursprünglich gar nichts mit den Stämmen רום Hiph. »aufheben, abheben« und נוף Hiph. »schwingen, weben« zu tun haben, sondern ursprünglich babylonische Lehnwörter sind von den Stämmen ראם₃ = רחם »lieben: beschenken« und נוף »verleihen«. In diesem Falle müsste dann die in P ja sicher vorliegende Vorstelluug des »Abhebens« der *terûma* und des »Webens« der *tenûfa* erst aus einer hebräischen Volksetymologie heraus erwachsen sein.

Zu אזכרה (s. über die sonstigen Erklärungsversuche Baentsch, Exod. u. Levit. S. 315 zu Lev. 2, 2) eine Vermutung von mir in meinen Beiträgen S. 204 Anm. 2 zu Nr. 88 Obv. 11.

מכס, Num. 31, 28ff. P von einer Abgabe an Jahve gebraucht, ist hier wol sicher ein Aramaismus, während das aramäische מכסא seinerseits aus babyl. *miksu* »Steuer« entlehnt ist.

Zu hebr. עשה vom Herrichten und Darbringen des Opfers (besonders bei P) bietet das Assyrische den ganz parallelen Ausdruck *niké epêšu* (vgl. Delitzsch, Handw. S. 117 b).

Die Idee der Stellvertretung eines menschlichen Opfers durch ein Tieropfer [3]) kommt auch in der Keilschriftlitteratur an

---

1) Ob *sattukku*, wie Winckler, Altor. Forsch. I S. 183f. meint (vgl. auch Hommel, Aufs. u. Abh. S. 274), im letzten Grunde mit צדקתא »feststehende Abgabe, Steuer« identisch ist, ist doch noch fraglich, würde aber allerdings an der auch oben S. 480 vertretenen Erklärung des Königsnamens *Ammi-zadugga, Ammi-satukka* als עמי־צדוק seine Stütze haben. Stellen für *sattukku* und *ginû* bei Delitzsch, Handw. S. 513 und S. 201.

2) S. auch S. 442 Anm. 2 zu *ellitu* Kuchen = חלה.

3) S. zur Verbreitung dieser Idee im Altertum, so auch ihrem Vorkommen

mehreren Stellen deutlich zum Ausdruck. So in dem kultischen Texte IV R 26 Nr. 6 (und Duplikate in den Additions):

Das Lamm[1]), das Tauschobjekt[2]) für einen Menschen,
das Lamm gibt er[3]) für dessen Leben.
Den Kopf des Lammes gibt er für den Kopf des Menschen,
Den Nacken des Lammes gibt er für den Nacken des Menschen,
Die Brust des Lammes gibt er für die Brust des Menschen.[4])

Ähnlich ist der Gedanke und die Ausdrucksweise in dem Vertrag zwischen Assurnirâri und Mati'ilu (s. oben S. 49 Anm. 1), wo von einem Schafopfer bei Abschluss des Vertrages die Rede ist und das geschlachtete Tier und seine einzelnen Körperteile als Repräsentanten des Vertragsbrüchigen und seiner einzelnen Körperteile hingestellt werden: Dieser Kopf ist nicht der Kopf des Schafbockes; der Kopf des Mati'ilu ist es, der Kopf seiner Söhne, seiner Grossen, der Leute seines Landes. Wenn Mati'ilu diese Eidschwüre [bricht], gleichwie der Kopf dieses Schafbockes abgeschlagen wird . . ., so wird der Kopf des Mati'ilu abgeschlagen u. s. w.[5])

Der der Gottheit beim Tieropfer (Schafopfer) in erster Linie dargebrachte Teil ist im babylonischen Kultus die »Rechte« (*imittu* ימנת)[6]) des Tieres d. i. wol die rechte Keule[7]), kaum die rechte Schulter[8]). In Verbindung mit der stets an erster Stelle genannten »Rechten«[9]) des Opfertiers werden ferner fast regelmässig als

---

im A. T., Smith-Stübe, Rel. d. Sem. S. 279. In den gleichen Zusammenhang gehört ja auch die Auffassung des Todes Christi als Sühnopfer bei Paulus und sonst im N. T. und die Bezeichnung Christi als Lamm 1. Petr. 1, 19 (vgl. Act. 8. 32) und häufig in der Apoc. Joh., als Passahlamm 1. Cor. 5, 7 und als »Lamm Gottes« Joh. 1, 29. 36.

1) *urîsu* bedeutet wol nicht gerade ausschliesslich Zicklein, wie Jensen und ich in ZA. III S. 205 annahmen.

2) *nigsagilû* syn. *pûḫu*; vgl. IV R 13, 53 b und Meissner, Altbab. Privatrecht S. 130. IV R 13, 53 b wird *pûḫu*, mit dem wol auch hier das als »Tauschobjekt« für den Menschen eintretende Tieropfer, vielleicht auch speciell das Blut des Opfertiers gemeint ist, parallel *takpirtu* (s. dazu unten S. 601) genannt.

3) d. h. wol der opfernde Priester.

4) Die einstweilen nur fragmentarisch erhaltene Fortsetzung (s. die Additions) enthielt zunächst jedenfalls noch ganz entsprechende Zeilen für weitere Körperteile und schliesst mit den Worten, dass der Mensch (durch dieses Tieropfer) von seinem Bann oder seiner Krankheit gelöst wird (*pašir*).

5) Ähnlich, aber doch nicht ganz identisch hiermit, ist die symbolische Bedeutung des Schlachttieres beim Vertragsschluss in Gen. 15, 10. 17; Jer. 34, 18 f. gedacht. Vgl. übrigens noch unten S. 606 Anm. 2 zu ברית.

6) Zahlreiche Belege hierfür, wie auch für die im Folgenden genannten Opferstücke in den in meinen Beiträgen veröffentlichten Ritualtafeln; vgl. auch daselbst S. 95.

7) In diesem Falle wäre das über die Verwendung der rechten Keule, שוק הימין, Exod. 29. 22 (vgl. 27); Lev. 7, 32 ff.; 9, 21 (vgl. 10, 14 f.); Num. 18, 18 (vgl. 6, 20) Gesagte zu vergleichen, die ursprünglich (Exod. 29, 22 ff.) zu den für Jahve zu verbrennenden Opferstücken gehörte und erst sekundär zu einem Priesterdeputat wurde. Vgl. Baentsch, Exod.-Levit. S. 252 f. und S. 341 zu Exod. 29, 22 ff. und Lev. 7, 30.

8) So Haupt a. a. O. (s. oben S. 589 Anm. 1) p. 59 f. mit Berufung auf Deut. 18, 3 (הזרוע als Priesteranteil) und unter Vergleichung von Num. 6, 19.

9) Zuweilen ist diese aber auch ausschliesslich als Opfergabe genannt, so z. B. Rit.taf. S. 111, Z. 9.

Opferteil für die Gottheit genannt »Lenden« (*ḫinṣâ*)[1], »geröstetes« oder »gebratenes Fleisch« (*šumê*)[2]) und zuweilen auch »gesottenes« oder »gekochtes Fleisch« (*silḳu*)[3]. — Als Priesteranteil beim Opfer wird in der Inschrift des Nabû-abal-iddin Col. V 9ff. (= KB. III 1 S. 181)[4] genannt: Lenden (*sûnu*), Fell (*mašku*)[5], »Hinterteil« (*arkatu*)[6], Sehnen (*buânê*), Hälfte der Baucheingeweide (*mišil karši*), Hälfte der Brusteingeweide (*mišil ḳirbi*)[7], zwei Knöchel (*ḳursinnu*)[8], ein Topf mit Fleischbrühe (*mê sêri*).

Der Ritus des Aufstemmens der Hand auf das Opfertier von Seiten des Opfernden, der im Opferritual bei P eine wichtige Stelle einnimmt (Ex. 29, 10. 15. 19; Lev. 1, 4; 3, 2; 4, 15; 8, 14 u. s. w.), findet sich wahrscheinlich auch in den babylonischen Ritualtexten erwähnt[9].

Dem Ezech. 43, 24 erwähnten Salzstreuen auf das Fleisch der geschlachteten Opfertiere begegnen wir auch im babylonischen Opferritual; s. meine Beiträge Rit.taf. Nr. 1—20, 80. 83. 86.

Dass das Opfertier ohne Fehler (*šalmu*) sein muss, wird in den babylonischen Opfertexten ebenso betont[10], wie in der alttestamentlichen Opferthora (Lev. 22, 19ff.; Deut. 15, 21; 17, 1; vgl. Mal. 1, 8. 13).

An einer Stelle (Rit.taf. Nr. 60, 30 f.) wird ähnlich wie Lev. 5, 7. 11; 12, 8; 14, 21 ausdrücklich hervorgehoben, dass das Opfertier ein verschiedenes sein soll, je nachdem es von einem Vornehmen (*rubû*) oder einem Armen (*muškênu*) dargebracht wird. Und zwar

1) S. zur wahrscheinlichen Lesung *ḫinṣâ* des Ideogramms (*šîr*) ***ME. KAN*** meine Beiträge S. 95 Anm. 4, S. 170 Anm. 7; zur Erklärung von *ḫinṣâ* als »Lenden« = חלצים Haupt a. a. O. p. 60.

2) So mit Jensen in KB. VI 1 S. 462 und Haupt a. a. O. p. 60; *šumê* = arab. شوى.

3) So mit Haupt a. a. O. p. 60; vgl. auch Meissner in ZA. XV S. 415. *silḳu* = aram. שלק, arab. سلق kochen. Die Lesung *silḳu* mit *s* steht fest durch die Schreibung *si-il-ḳa* King, Mag. Nr. 40, 10; vgl. auch *sa-al-ḳa* Rit.taf. Nr. 61 St. II 13.

4) Vgl. ausser dieser Übersetzung Peiser's auch die Bearbeitung der Inschrift von Joh. Jeremias in Beitr. z. Ass. I S. 268ff. und die Bemerkungen von Haupt a. a. O. p. 60.

5) Haupt a. a. O. und ebenso schon Joh. Jeremias a. a. O. S. 287 verweisen hierzu auf Lev. 7, 8; Josephus, Antiqu. III 9, 1.

6) Vgl. hebr. ירך.

7) So nach Haupt a. a. O., hebr. כרש und קרב.

8) Hebr. קרסלים.

9) S. meine Beiträge, Ritualtaf. Nr. 1—20, 74. 155: er (d. i. der Opferer, im Gegensatz zum Priester) soll das Schaf halten (*ukallu*).

10) S. z. B. Rit.taf. Nr. 1—20, 72. 153 (vgl. 36. 113. 121); Nr. 11 Forts. (S. 111) Z. 9. 15; Nr. 98—99, 7.

lautet die Vorschrift: »Wenn es ein Vornehmer ist, soll er eine junge Taube zu Asche(?) verbrennen; wenn es ein Armer ist, so soll er die Eingeweide(?) eines Schafes verbrennen«, also anscheinend gerade umgekehrt, wie an der Leviticus-Stelle.

Die Betonung der Bedeutung des Blutes des Opfertiers fehlt auffallender Weise in den bis jetzt bekannten kultischen Texten der Babylonier fast vollständig. Immerhin finden sich doch auch jetzt schon einige Stellen, die desselben in bezeichnender Weise Erwähnung tun.

Vom Blute des Opferlammes ist jedenfalls an der Stelle Rit.taf. Nr. 26 Col. III 20 meiner Beiträge S. 127 die Rede. Ob freilich, wie ich daselbst und in der Einleitung S. 92 annehme, vom Bestreichen der Oberschwellen und Pfosten des Palastthores mit diesem Blute die Rede ist, ist bei der Verstümmelung der Stelle vorerst nicht auszumachen[1]. — Ferner heisst es in dem kultischen Texte Cun. Texts IV 5f. (= ZA. III 245ff.) Z. 27: »ein Lammopfer soll er opfern, das Blut soll er nach den vier Windrichtungen hin (oder nach der vierten Windrichtung d. i. nach Westen(?) hin?) darbringen« und ebenda Z. 31: »ein Lammopfer soll er opfern, das Blut des Schlachttieres soll er an den Verschluss(?) des Thores sprengen«[2].

Von Menschenopfern, speciell etwa auch Kinderopfern als bei den Babyloniern üblicher Sitte, weisen weder die Inschriften noch auch die bildlichen Darstellungen eine sichere Spur auf.

In juristischen Formeln hat sich allerdings, wie es scheint, noch eine Erinnerung an ehemals übliche Kinderopfer (genauer Kinderverbrennung) für Sin und Bêlit-ṣêri erhalten. S. hierzu oben S. 434. — In dem Beschwörungstexte Bu. 88-5-12, 51 (Cun. Texts IV 5) Z. 34 scheint ferner die Möglichkeit des Opfers eines Sklaven (*amêlûtu*) neben der eines Rindes oder eines Schafes ausgesprochen zu sein. — Mehr auf Rechnung einer blos rhetorischen Phrase wird es zu setzen sein, wenn Assurbanipal (Col. IV 70ff. = KB. II S. 193; vgl. auch Winckler, oben S. 85) sagt, dass er da, wo man seinen Grossvater Sanherib in Babylon ermordet hatte, Leute als Totenopfer für ihn niedergehauen habe. — Von bildlichen Darstellungen könnten mit Joh. Jeremias, Cultustaf. von Sippar S. 29f., allenfalls die Siegelcylinder bei Menant, Pierres gravées I fig. 94. 95. 97 auf Kinderopfer gedeutet werden.

Zum unblutigen Opfer findet im babylonischen Ritual am häufigsten Verwendung ein Gemisch (*mirsu*) von Honig und Butter (Dickmilch) (*dišpu u ḫêmetu*)[3]; ferner Milch (seltener), Datteln,

---

1) Jedenfalls könnte dies nur noch am Schluss von Z. 20 gestanden haben, wo das noch erhaltene *I* möglicherweise zu *I. LU* = *askuppatu* (Ober schwelle = משקוף zu ergänzen ist. Denn *sibbê* in Z. 21 bedeutet mit Jensen in KB. VI 1 S. 345. 565 nicht »Pfosten« oder »Schwelle«, sondern »Hirten« (s. zu *sibbu*, *sippu* »Hirt« ausser der bereits von Jensen angeführten Stelle Tig. Pil. I Col. II 76 besonders noch ZA. V 67, 27 (s. oben S. 382) und BA. II 629, 19.

2) *dâma niksi(-si) KI. BI. PA* (d. i. *piḫât?*) *bâbi issallaḫ*. — S. zu *salâḫu* »sprengen« und seinem eventuellen Zusammenhang mit hebr. סלח noch unten S. 602.

3) = hebr. דבש und חמאה. S. zur Bedeutung der Verwendung von Honig und Butter im Ritual bereits oben S. 526.

Feigen, Öl, und zu Libationen allerlei Sorten von Wein, Rauschtrank (*šikaru* שכר), sowie klares Fluss- oder Quellwasser. Ferner werden verschiedene Arten von Gebäck für die Götter erwähnt[1]); dabei spielt insbesondere das Auflegen von Broten (*akalu*) auf Tischen vor der Gottheit in der Zwölfzahl oder in der mehrfachen Zwölfzahl (so namentlich bei mehreren Göttern) eine besondere Rolle. Bei diesen vor der Gottheit aufgelegten Broten wird ausdrücklich hervorgehoben, dass sie süss (*akal mutḳi*) und aus einer besonderen Mehlart, *AŠ. A. AN* d. i. wahrscheinlich Weizenmehl, hergestellt sein sollen. Ein näherer Zusammenhang dieser babylonischen Kultsitte mit den sog. Schaubroten des A. T.'s[2]) ist wol sicher anzunehmen, namentlich auch mit der Form, in der diese Sitte bei P auftritt, wo ebenfalls gerade die Zwölfzahl der Brote hervorgehoben wird (Lev. 24, 5ff.).

Die Stellen, an denen in babylonischen Ritualtexten vom Auflegen solcher Brote die Rede ist, sind folgende (vgl. hierzu bereits meine Beiträge S. 94f.): Rit.taf. Nr. 1—20, Z. 33 (für Gula, 12 fach, 12 mal 3 d. i. 36 Brote); Z. 43ff. (für Anu, Bêl und Ea 3 mal je 24 Brote auf 3 Tischen); Z. 61. 138 (für einen Gott 3 mal 12 Brote); ähnlich King, Mag. Nr. 40, 8 (36 Brote). Ferner IV R 56, 23a; 55, 21b (für die Labartu 12 Brote); Craig, Rel. Texts I 66, 13 (für Ištar 12 Brote). Ferner ist vom Auflegen von Broten noch die Rede Rit.taf. Nr. 26 Col. I 27f. Col. II 10f. Col. IV 31; Nr. 52, 9; Nr. 57, 5; Nr. 58, 5.

Möglicherweise hat auch das Babylonische, entsprechend dem hebr. לחם פנים, für diese vor der Gottheit aufgelegten Brote die Bezeichnung *akal-pânu*[3]).

Neben dem Tier- und Speisopfer spielt im babylonischen Ritual auch das Räucheropfer (*ḳutrinnu, surḳînu*)[4]) eine grosse Rolle. Die für das Räucherbecken verwendeten Ingredienzen sind vor allem Cedernholz, Cypressenholz und Mehl, auch »Rohr« (*ḳanû*) und Myrthe[5]); dagegen scheint der südarabische Weihrauch in Babylonien nicht

1) Vgl. hierzu auch bereits oben S. 441.

2) S. zu diesen Baentsch, Exod.-Levit. S. 419 zu Lev. 24, 5ff.

3) So Haupt a. a. O. (s. oben S. 589 Anm. 1) p. 59. Ich selbst hatte Beitr. S. 95 oben Z. 2f. ursprünglich drucken lassen: »Hierzu ist zu vergleichen, dass *akal-pânu* »Brot des Angesichts« als Synonym von *matḳu* und *dašpu* »Süsses« bezeugt ist; s. Delitzsch, Handw. S. 436 unter *matḳu*. *akal-pânu* findet sich auch Sm. 1702 (s. Meissner, Suppl. S. 19 der Autogr.) und auf dem von Delitzsch ZA. XII S. 410 teilweise veröffentlichten Pariser Vokabular.« Doch hatte ich diese Worte beim Reindruck wieder gestrichen, da mir die Lesung *akal-pânu* statt etwaigem *alappanu* nicht unbedingt sicher erschien.

4) S. bereits oben S. 595.

5) So bei dem Räucheropfer am Schlusse der Sintflut KB. VI 1 S. 241 Z. 159. *ḳanû* oder auch voller *ḳanû ṭâbu* = קנה הטוב (= Kalmus?) wird z. B. auch Rit.taf. Nr. 26, Col. IV 32; Nr. 31—37 St. II 24; Nr. 75—78, 7; K. 164 (BA. II 635f.), 3. 19 als Ingredienz beim Opfer aufgeführt.

bekannt gewesen zu sein, oder wenigstens keine Verwendung beim Rauchopfer gefunden zu haben.

Als Ort der Darbringung erscheint in den babylonischen Texten häufig das (flache) Dach des Tempels oder Hauses, was offenbar darin seinen Grund hat, dass die babylonische Religion in der Hauptsache Astralreligion ist, die Opfer demnach zur Nachtzeit angesichts der betreffenden Gestirne, in denen man die Götter sich offenbarend dachte, dargebracht wurden. Vgl. zu solchem (babylonischen) Gestirnkult auf den Dächern 2. Kön. 23, 12; Jer. 19, 13; 32, 29; Zeph. 1, 5.

S. zum Opfern auf dem Dache Gilg. Ep. KB. VI 1 S. 147, Z. 8f. und dazu Jensen S. 438. Ferner Rit.taf. Nr. 1—20, 55: Nr. 48, 3. 6. 7; Nr. 66, Rev. 14f.; IV R 54, 33b, vgl. 39b; 59, 31a; Craig, Rel. Texts I 66, 12. 15; King, Mag. Nr. 21, 74; 26, 5; 82-3-23, 3 (s. Bezold, Catal. IV p. 1814); K. 3400 Obv. 5; IV R 57, 2a; 55 Nr. 2, 14a; King, Mag. Nr. 31, 8; 21, 28 u. s. w.

Sühne-, Trauer- und Bussriten.

Ausser den eigentlichen Opfern begegnen wir in den babylonischen kultischen Texten zahlreichen Riten, die Sühnung oder allgemein kultische Reinigung bezwecken. Einige derselben verdienen schon wegen der dafür verwendeten termini technici, weil identisch mit entsprechenden alttestamentlichen Kultusworten, an dieser Stelle eine ausdrückliche Erwähnung.

Eine der hauptsächlichen Handlungen, die der Beschwörungs- und Sühnepriester (*âsipu*) vornimmt[1]), ist die des *kuppuru* (Infin. Piel, mit dem entsprechenden Substantiv *takpirtu*) d. i. abwischen[2]) (von Schmutz) zum Zwecke der Lustration. Dieses *kuppuru* wird sowol an Personen[3]) vorgenommen, als an Sachen[4]). Sicher ist dieses im babylonischen Sühneritual als terminus technicus verwendete *kuppuru* identisch mit hebr. כִּפֶּר, der technischen Bezeichnung für »sühnen« in der Priestersprache, für das es auch die im Hebräischen selbst wol nicht mehr durchgefühlte Grundbedeutung »abwischen«[5])

1) S. hierzu bereits meine Beiträge S. 92.

2) Die Bedeutung »abwischen«, wie syr. ܟܦܪ, ist im Assyrischen für *kapâru* auch ausserhalb der Kultussprache noch deutlich erhalten, s. besonders KB. VI 1 S. 78/79, 20 *dimtaša ikappar* »ihre Thränen wischt er ab« (vgl. oben S. 584).

3) Am König Rit.taf. Nr. 26 Col. I 18f. Col. II 1f. Col. V 34f.; Nr. 28, 4; IV R 17, 33b, am Kranken IV R 13, 51b (vgl. zu dieser Stelle schon oben S. 597 Anm. 2); K. 5410a Obv. 7.

4) So ist Rit.taf. Nr. 41—42 St. I 28 vom *kuppuru* eines Hauses die Rede.

5) Also nicht »bedecken«, wie man auf Grund des Arabischen vielfach annimmt.

sichert. Weiter aber ist sehr wahrscheinlich, dass hebr. כִּפֶּר, wenigstens als specifisch kultustechnischer Ausdruck in der Bed. »sühnen«, nicht genuin hebräisch ist, sondern erst auf Grund des babylonischen kultustechnischen Gebrauches von *kuppuru* in Aufnahme gekommen ist[1]).

Ein weiterer in der babylonischen Kultsprache häufig begegnender Ausdruck ist *salâḫu* (auch in der Form *šalâḫu*) »besprengen«[2]), besonders mit Wasser zum Zwecke der kultischen Reinigung[3]), aber auch vom Sprengen des Blutes gebraucht. Es ist zu erwägen, ob nicht mit diesem babylonischen Kultausdrucke das hebr. סלח »(Sünde) vergeben« im Grunde identisch ist. Auch hier könnte es sich vielleicht um ein babylonisches Lehnwort handeln, oder wenigstens um eine Anlehnung auf Seiten des Hebräischen an den kultustechnischen Gebrauch des Wortes im Babylonischen.

Identisch, aber in diesem Falle wol sicher auf Urverwandtschaft beruhend, ist der technische Gebrauch von *zarâḳu* im Babylonischen und זרק im Hebräischen für »sprengen« von Wasser u. s. w. im Kultus.

Zur grossen Bedeutung, die dem Wasser im babylonischen Kult zukommt, s. bereits oben S. 359. 524 f. — Ähnliches gilt vom Öl; s. auch hierzu bereits oben S. 526. So ist namentlich die Sitte des Salbens (*pašâšu*)[4]) der wiederaufgefundenen Schrifturkunden ihrer Vorfahren bei den babylonischen und assyrischen Königen gang und gäbe[5]). Salbung etwa der Könige beim Regierungsantritt ist allerdings, wie es scheint, in Babylonien unbekannt[6]). Jedoch ist die Bezeichnung für eine Klasse der babylonischen Priester wahrscheinlich »der Gesalbte« (oben S. 590).

Einer der babylonischen Ausdrücke für die kultische Reinigung ist *ḳuddušu* (Infin. Piel) »reinigen, weihen, heiligen«, *ḳuddušu*

1) Dasselbe gilt dann natürlich auch für aram. כַּפַּר und arab. كَفَّرَ in der Bedeutung »sühnen«.

2) Identisch hiermit und möglicherweise erst aus dem Babylonischen entlehnt ist syr. ܙܠܚ »besprengen«. ז statt ס beruht dabei auf partieller Assimilation des ס an das folgende ל.

3) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 501 s. v. סלח. S. ferner die in meinen Rit.taf. S. 223 s. v. סלח angeführten Stellen, an denen wenigstens zum Teil auch vom Sprengen des Blutes des Opfertieres die Rede zu sein scheint. Sicher ist dies der Fall an der oben S. 599 Anm. 2 genannten Stelle.

4) Dies das gewöhnliche Wort für »salben« im Babylonischen; daneben finden sich auch als seltener gebrauchte Worte *mašâ'u* = hebr. משח (s. Jensen in KB. VI 1 S. 378 f.) und *sâku* = hebr. סוך (s. meine Beiträge Rit.taf. Nr. 26 Col. I 24 Col. II 7).

5) Vgl. dazu das Salben der heiligen Schrift mit Cedernöl Ass. Mos. 1, 17.

6) Dagegen hebt in dem Tell-Amarna-Brief KB. V Nr. 37 ein Fürst von Nuḫašše ausdrücklich hervor, dass seinem Grossvater von Thutmosis III Öl auf das Haupt gegossen worden sei, als dieser ihn zum König einsetzte. Vielleicht stammt also die israelitische Sitte der Königssalbung aus Ägypten (Guthe, Gesch. Isr. S. 70 nach Erman, Ägypten I S. 317).

(Verbaladj.) »rein, geweiht, heilig«, natürlich identisch mit hebr. קָדֹשׁ, קָדוֹשׁ. Das Verbum wird entsprechend wie im Hebräischen sowol im Piel in der Bedeutung »reinigen, heiligen« (eine Sache, ein Haus u. ä.) gebraucht [1]), als in den Reflexivformen in der Bedeutung »sich reinigen, sich heiligen« vom Priester beim Antritt einer heiligen Handlung [2]). Vgl. auch das oben S. 423 (437) zu *ḳadištu* = קדשה Ausgeführte. Übrigens ist vom Standpunkt des Assyrischen aus für קדשׁ als Grundbedeutung »rein sein« anzunehmen, nicht etwa »abgesondert sein«, da *ḳuddušu* daselbst als Synonym der Wörter für »glänzend, rein« aufgeführt wird (vgl. auch bereits oben S. 442 Anm. 4).

Bei den babylonischen Trauer- und Bussriten ist für das Biblische von Interesse, dass im Babylonischen ebenso, wie im A. T., das Zerreissen (*šarâṭu*) des Gewandes eine Rolle spielt [3]). Ferner begegnen wir auch im Babylonischen der Sitte des Anlegens eines besonderen Trauer- oder Büssergewandes [4]), für das verschiedene Bezeichnungen, wie *karru, šaḫḫû, bašâmu* im Gebrauch sind, darunter auch *šaḳḳu* [5]), das gleiche Wort wie hebr. שַׂק. Auch der charakteristische Gestus des Schlagens (*maḫâṣu, šabâṭu*) der Hüften, der Brust u. s. w. als Zeichen der Trauer oder Busse ist für das Babylonische zu belegen [6]); desgleichen Verstümmelungen des Körpers mittels eines Ritzmessers (*naglabu*) [7]), und das Zerraufen (*baḳâmu*) des Bartes [8]). Das für die Trauer, speciell die Totenklage

---

1) S. Rit.taf. Nr. 46—47, St. I 3; Nr. 52, 2; IV R 21, 13a Col. I; IV R 56, 23b; 55, 34b.

2) S. Rit.taf. Nr. 1—20, 29; Nr. 58, 2; Sm. 1513, 3 (s. Bezold, Catal. IV p. 1492); King, Mag. Nr. 30, 20. — Auch das Exod. 30, 17ff. verordnete »sich waschen« der Priester vor Antritt des Dienstes findet sich ebenso als Verordnung in den babylonischen Ritualien, s. z. B. Rit.taf. S. 113 Z. 3. 16; S. 191 Z. 14. 17; Nr. 96, 3; Nr. 97, 7.

3) S. z. B. Sarg. Ann. 294; III R 4 Nr. 4, 46.

4) S. z. B. Höllenf. Išt. Rev. 2 = KB. VI 1 S. 87; Adapamythus KB. VI 1 S. 95, Z. 15. 23, S. 97, Z. 6f.; Craig, Rel. Texts I p. 17, 17 und besonders K. 2852 etc. veröff. von Winckler, Altor. Forsch. II S. 29, Z. 3ff.

5) II R 36, 3d; s. dazu Winckler, Altor. Forsch. II S. 44 und Jensen in KB. VI 1 S. 400.

6) S. z. B. Craig, Rel. Texts I p. 17, 17; K. 3219, Obv. 5f.: *kalû ḳakḳadsu u* [*irat*]*-su išabbiṭ u u'a iḳabbi* »der *kalû*-Priester schlägt seinen Kopf und seine [Brust] und ruft Wehe«. — Zu der eventuellen Herkunft des Wortes Sabbath (שַׁבָּת, *šabattu*) aus *šabaṭtu* eig. (Tag des) »Schlagens« s. oben S. 593f.

7) Sarg. Ann. 294; Sarg. Stele I 43; *naglabu* wol besser mit Jensen in KB. VI 1 S. 377f. Ritzmesser, als Scheermesser (Delitzsch, Handw. S. 196).

8) S. Belege bei Delitzsch, Handw. S. 181 s. v. *baḳâmu* und noch KB. VI 1 S. 199 Z. 23 (bei Gilgameš's Totenklage um Eabani).

im Hebräischen charakteristische Wort ספד [1]) ist ebenso der technische Ausdruck für die Trauer im Babylonischen (*sapâdu, sipdu, sipittu*).

Beschwörung und Wahrsagung.

Die weit verbreiteten Äusserungen des Aberglaubens, Beschwörungskunst und Wahrsagung, spielen in der babylonischen Religion eine grosse Rolle, und zwar nicht etwa blos als mehr oder weniger geduldete Betätigungen des niederen Volkes, sondern als wichtige Bestandteile der officiellen Staatsreligion, wie dies sowol die eigenen Inschriften der babylonischen und assyrischen Könige, wie die an diese gerichteten officiellen Schreiben von Hofastrologen, Hofwahrsagern u. s. w. beweisen, wie auch der Umstand, dass die Beschwörungs- und Omina-Litteratur [2]) im ausgedehntesten Maasse in den königlichen Bibliotheken, so in der Assurbanipal's, Aufnahme und sorgfältige Pflege erfuhr.

Zum Beschwörungspriester (*âšipu*), der mittels seiner Beschwörungen (*šiptu*) wirkt, s. bereits oben S. 589f. — Der technische Ausdruck für das Flüstern der Beschwörungsformeln, speciell in die Ohren des Opfertiers, ist *luḫḫušu* (Inf. Piel), entsprechend hebr. לחשׁ, syr. ܠܚܫ, bei denen wenigstens die speciell technische Bedeutung des flüsternden Hersagens von Beschwörungen vielleicht erst durch Anlehnung an den assyrischen Sprachgebrauch entstanden ist [3]). — Sonst wird von dem Hersagen, Recitieren der Beschwörungsformeln fast immer der Ausdruck *manû* eig. »zählen« gebraucht, was sich, wie Jensen vermutet, vielleicht ursprünglich auf die rhythmische Form der Beschwörungen bezieht. — Erwähnenswert ist, dass neben eigentlichen Beschwörungen vielfach auch Götterhymnen und Gebete, die an und für sich gar nichts mit dem Beschwörungsritual zu tun haben, für dieses verwendet werden.

Eine Sonderstellung nehmen in der reichhaltigen babylonisch-

---

1) Ursprünglich wahrscheinlich, wie auch syr. ܣܦܕ nahelegt, »schlagen« bedeutend, aber darum doch wol kaum im letzten Grunde identisch mit שבשׁ.

2) Vgl. die oben S. 588 genannten Publikationen, durch die, wie auch durch manche kleinere Veröffentlichungen, bereits ein beträchtlicher Teil dieser Litteratur (vgl. über dieselbe Bezold, Catalogue Vol. V p. XXV, p. 2051 ff., p. 1997 ff.), teilweise auch in Übersetzungen, bekannt gemacht worden ist. Doch harren noch zahlreiche Texte dieser Art in verschiedenen Museen der Veröffentlichung, und gewiss noch weit zahlreichere der Ausgrabung in den Ruinenstätten Babyloniens und Assyriens.

3) S. hierzu bereits meine Beiträge S. 92f.; daselbst auch Belegstellen für *luḫḫušu*.

assyrischen Beschwörungslitteratur die Beschwörungen gegen die Hexe[1]) (*kaššaptu,* dazu Masc. *kaššapu*) ein, die mittels ihres Zaubers (*kišpu,* urspr. wahrscheinlich Speichel, Geifer) die Menschen behext (*kašâpu* oder Piel *kuššupu*), und gegen die der Beschwörungspriester auftritt, um sie nach Abhaltung eines ordentlichen Processverfahrens[2]) dem Feuertod zu überantworten, und sie, wenn nicht in Wirklichkeit, so doch in effigie[3]) zu verbrennen. Das alttestamentliche כִּשֵּׁף, מכשפה u. s. w. ist nicht nur dem Wort und der Sache nach mit dem babylonischen Hexenwesen identisch, sondern hat vielleicht von hier aus überhaupt erst seinen Ausgang genommen.

Über Totenbeschwörung s. unten S. 640 f. unter »Jenseitsvorstellungen«.

Eine ebenso bedeutende Rolle wie die Beschwörungskunst spielte die Kunst des Wahrsagens[4]) in Babylonien. Die Gebiete, aus denen der Wahrsagepriester (*bârû*)[5]) seine Aufschlüsse über die Zukunft schöpfte, sind sehr vielfältig. Besonders treten dabei in Vordergrund die Wahrsagung aus dem Lauf der Gestirne, aus den Eingeweiden der Opfertiere, speciell den Lebern der Opferschafe[6]), ferner die Hydromantie[7]). Auch die Weissagung aus dem Vogelflug und die Traumdeutung war natürlich in Babylonien sehr im Schwange, wie auch aus allerlei sonstigen Naturerscheinungen, namentlich auch aus naturwidrigen Erscheinungen, wie Misgeburten u. s. w. geweissagt wurde[8]).

1) Vgl. die oben S. 588 genannte Publikation der Beschwörungsserie Maklû von Tallqvist, in der auch eine ausführliche Einleitung über den Inhalt der Texte orientiert.

2) Ein solches ist auch sonst charakteristisch für das babylonische Beschwörungsritual, s. dazu schon oben S. 463.

3) Indem nämlich Bilder der Hexen, »Rachepuppen«, angefertigt, mit denselben allerlei symbolische, eigentlich der Hexe selbst geltende, Handlungen vorgenommen und diese Bilder schliesslich verbrannt wurden. Ähnlich wurden bei den Beschwörungen gegen die Dämonin Labartu (oben S. 460 Anm. 5) solche »Rachepuppen« der Labartu angefertigt.

4) S. darüber ausführlicher in meinen Beiträgen S. 82 ff.

5) S. zu diesem bereits oben S. 589.

6) Zu der grossen Bedeutung, die gerade der Leberschau im babylonischen Wahrsagewesen zukommt, stimmt vortrefflich die ausdrückliche Erwähnung derselben für den babylonischen König Ezech. 21, 26. Zwei solche bei den Ausgrabungen in Babylonien und Assyrien zum Vorschein gekommene Schafslebern aus Thon mit magischen Linien und eingeschriebenen Omina finden sich abgebildet in Cun. Texts VI und bei Boissier, Note sur un nouveau Document Babyl. se rapp. à l'extispicine, Genève 1901.

7) Die in meinen Beiträgen S. 85 besprochenen beiden von Kylikomantie (Becherweissagung) handelnden Texte aus der Hammurabi-Zeit Brit. Mus. 22447 und 22446 (in Cun. Texts Part III und V) werden demnächst von meinem Schüler J. Hunger eingehend behandelt werden. Im A. T. ist bekanntlich Gen. 44, 5 von Kylikomantie die Rede.

8) Auch die schon jetzt sehr reichhaltige Omina-Litteratur (vgl. über dieselbe

Für das A. T. kommt das Kapitel der babylonischen Wahrsagekunst namentlich insofern eventuell sehr in Betracht, als die Frage besteht, ob nicht hebr. ברית dem Worte und der Sache nach mit babyl. *bârû, bârûtu, bîru* (Stamm ברי), den technischen Bezeichnungen für den Wahrsagepriester[1]), die Wahrsagekunst, die Opferschau, zusammenhängt, und etwa ein frühzeitig in Palästina recipirtes babylonisches Lehnwort mit der ursprünglichen Bedeutung »Opferschau« oder »Orakelspruch« ist, das dann allerdings im Hebräischen selbst sowol seiner Wortbedeutung, wie der Sache nach eine eigenartige Weiterentwicklung durchgemacht hätte[2]). — Ähnliches gilt vielleicht von תורה im Zusammenhalt mit babyl. *têrtu* »(göttliche) Kundtuung; Vorzeichen«, gleichfalls einem technischen Ausdruck des babylonischen Wahrsage-Rituals[3]). — Dass gerade das Orakelwesen in Palästina seit der ältesten Zeit bis in die späteste Zeit[4]) mehrfach von Babylonien her beeinflusst worden ist, ist bei der grossen Bedeutung und Ausdehnung, die dem Orakelwesen, insbesondere der Astrologie und dem Haruspicium, in Babylonien zukam, von vornherein sehr wahrscheinlich.

Gleichfalls unsicher, aber zu erwägen ist, ob mit Haupt a. a. O. (s. oben S. 589 Anm. 1) p. 58 und 70 hebr. ענה »(günstige) Antwort geben, erhören« (von Gott gebraucht) und andererseits auch עונן »wahrsagen« mit assyr. *annu*, dem technischen Ausdruck für die zusagende Antwort beim Orakel[5]), zusammenhängt. — Über *ullu* (den Gegensatz von *annu*) und *annu* als dem Sinne nach dem hebr. אורים und תמים bei der Orakelerteilung entsprechend s. Haupt ibid.

Bezold, Catalogue Vol. V, p. XXII ff., p. 2011 ff. und p. 2139 ff.) ist bisher nur erst zum Teil publicirt, insbesondere in den oben S. 588 angeführten Werken von Thompson (mit Übersetzung), Boissier, Craig (Astrol.-Astron. T.), Knudtzon, wie z. T. schon früher in III R.

1) S. über diesen bereits oben S. 589 Anm. 1.

2) S. hierzu bereits meine Beiträge S. 90, wo ich im Anschluss an Delitzsch und Jensen über ברית handle. Vgl. auch Winckler oben S. 218 Anm. 1. Ob der hebr. Ausdruck כרת ברית durch den Gen. 15, 10. 17; Jer. 34, 18f. beschriebenen Ritus bei der Vertragschliessung (vgl. oben S. 597 Anm. 5) seinem ursprünglichen Sinne nach klargestellt wird, ist durchaus nicht so sicher, wie vielfach angenommen wird.

3) S. auch hierzu schon meine Beiträge S. 91, wo ich im Anschluss an Haupt für תורה Entlehnung aus *têrtu* annehme, und vgl. ibid. S. 88 f. die Ausführungen über *têrtu*. S. ferner Haupt a. a. O. (s. oben S. 589 Anm. 1) p. 58 und 71, woselbst Haupt auch den Beamtentitel *turtânu, tartânu* hebr. תרתן auf ein mit *têrtu* identisches **târtu*, **tûrtu* zurückführen möchte. — Nimmt man für תורה Entlehnung aus dem Babylonischen an, so muss es von ירה, הורה getrennt werden und kann höchstens zugegeben werden, dass es mit diesem sekundär zusammen gebracht worden ist.

4) Vgl. z. B. die Erzählung von den Magiern aus dem Morgenlande Matth. 2; ferner das starke Hervortreten der Astrologie im Buche Henoch und den verwandten Schriften.

5) S. dazu meine Beiträge S. 88.

Hymnen und Gebete.

In starkem Contrast[1]) mit den im Vorhergehenden besprochenen im Glauben an die Beschwörungs- und Wahrsagekunst zum Ausdruck kommenden Betätigungen des religiösen Triebes, begegnen wir in Babylonien-Assyrien einer reichhaltigen Litteratur[2]) von Götterhymnen und Gebeten, die teilweise hohen poetischen Schwung, wie andrerseits tiefen religiösen Ernst aufweisen, und die sich nach Inhalt, wie nach Form[3]) sehr nahe mit der alttestamentlichen Psalmenlitteratur berühren. Es ist sehr zu erwägen, ob hier nicht auch tatsächliche historische Zusammenhänge und Beeinflussungen vorliegen. Doch ist der exakte Nachweis dafür der Natur der Sache nach kaum zu erbringen.

Um an dieser Stelle wenigstens einigermassen einen Begriff von dieser babylonischen Hymnen-Litteratur zu geben, sei der bekannte Hymnus an den Mondgott Sin von Ur[4]) im Folgenden wörtlich in Übersetzung mitgeteilt:

---

1) Dieser Gegensatz hängt möglicherweise, wenigstens zum Teil, mit der Mischung von sumerischem und semitischem Volkstum in Babylonien zusammen, und zwar in der Weise, dass auf Rechnung des Sumerischen die starke Betonung der Astrologie, Magie u. s. w. zu setzen ist, auf Rechnung des Semitischen die Form der Religiosität, wie sie sich besonders in den Hymnen und Gebeten äussert. Vgl. hierzu auch bereits oben S. 349.

2) Vgl. namentlich die oben S. 588 angeführten Publikationen von IV R², Haupt, Reisner, King, Craig (Rel. Texts), Brünnow, Gray, z. T. auch Tallqvist, Zimmern. Ein beträchtlicher Teil dieser Litteratur (vgl. über dieselbe Bezold, Catalogue Vol. V p. XXVI, 2043 ff., p. 2152 ff.) ist freilich noch unpublicirt und ein gewiss noch weit grösserer Teil noch unausgegraben. Befriedigende Übersetzungen dieser Hymnen und Gebete liegen vollends bis jetzt nur ganz vereinzelt vor, so dass der Fernerstehende gegenwärtig noch nicht im Stande ist, ein entsprechendes Bild von dieser Litteratur zu gewinnen. Übrigens zeigen auch manche assyrische und babylonische Königsinschriften in ihrem Eingang solchen Hymnen-Stil, z. B. die grosse Inschrift Assurnaṣirpal's KB. I S. 51 ff., Šamši-Adad's ibid. S. 175 f. u. s. w. Desgleichen enthalten namentlich die Inschriften Nebukadnezars vielfach eingestreute Gebete.

3) Und zwar der metrischen Form. Vgl. dazu einstweilen meine Beiträge S. 53 und ZA. XII S. 390 f. Eine ausführliche Darstellung des Sachverhaltes hoffe ich demnächst liefern zu können. Das Vorhandensein des sog. parallelismus membrorum in der babylonischen wie in der hebräischen Poesie war ja von vornherein aufgefallen. Doch beschränkt sich die Ähnlichkeit in der metrischen Form keineswegs etwa auf diesen Punkt, der ja auch weniger eine metrische, als vielmehr eine stilistische Eigentümlichkeit darstellt.

4) IV R 9, eine aus der Bibliothek Assurbanipals stammende assyrische Kopie eines älteren babylonischen Textes. Übrigens zeigt gerade dieser Hymnus weniger gleichmässigen Rhythmus, als viele andere babylonische Gedichte (z. B. auch der oben S. 385 f. mitgeteilte Psalm), weshalb im Obigen auch auf eine Trennung der Halbzeilen und eine Hervorhebung der zusammengehörigen Verspaare verzichtet wurde.

Herr, Herrscher unter den Göttern, der im Himmel und auf Erden allein gross ist,
Vater, Nannar[1]), Herr, Gott Anšar[2]), Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr, grosser Gott Anu[2]), Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr, Gott Sin, Herrscher unter den Göttern,
(5) Vater, Nannar, Herr von Ur, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr von Gišširgal[3]), Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr der Kopfbinde[4]), glänzender, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, an Königsherrschaft sehr vollkommen, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, der in hehrem Gewande einherschreitet, Herrscher unter den Göttern,
10) Kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmaassen, lasurfarbenem Bart, voller Üppigkeit und Fülle,
Frucht, die von selbst erzeugt wird, von hohem Wuchs, herrlich anzuschauen, an deren Fülle man sich nicht (genug) sättigen kann,
Mutterleib, der Alles gebiert, der bei den lebenden Wesen einen glänzenden Wohnsitz aufschlägt,
Barmherziger, gnädiger Vater, in dessen Hand das Leben des ganzen Landes gehalten wird.
O Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer, voller Ehrfurcht.
(15) Der erschaffen das Land, gegründet die Tempel, sie mit Namen benannt hat,
Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, der Wohnsitze aufschlagen liess, Opfer einsetzte,
Der zum Königtum beruft, das Scepter verleiht, der das Schicksal auf ferne Tage hinaus bestimmt.
Gewaltiger Anführer, dessen tiefes Inneres kein Gott durchschaut,
Hurtiger, dessen Kniee nicht ermatten, der eröffnet den Weg der Götter, seiner Brüder,
(20) Der vom Grund des Himmels bis zur Höhe des Himmels glänzend dahin wandelt, der da öffnet die Thür des Himmels, Licht schafft allen Menschen,
Vater, Erzeuger von Allem, der auf die Lebewesen blickt . . . ., der auf . . . . . . bedacht ist.
Herr, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt, dessen Befehl Niemand abändert,
Der da hält Feuer und Wasser[5]), der da leitet die Lebewesen, welcher Gott käme dir gleich?
Im Himmel, wer ist gross? Du allein bist gross!
(25) Auf Erden, wer ist gross? Du allein bist gross!
Wenn d e i n Wort[6]) im Himmel erschallt, werfen die Igigi[7]) sich auf das Antlitz nieder,
Wenn d e i n Wort auf Erden erschallt, küssen die Anunnaki[7]) den Boden.

---

1) S. oben S. 362, wahrscheinlich »Leuchter« bedeutend.

2) D. h. Sin wird hier den obersten Himmelsgöttern Anšar und Anu an Rang gleichgesetzt, bezw. geradezu mit denselben identificirt und an deren Stelle gesetzt.

3) Name des Mondgotttempels in Ur.

4) Bezeichnung für den Vollmond, s. oben S. 362.

5) S. oben S. 364 Anm. 2.

6) Diese Personifikation des Wortes (*amâtu*) der Gottheit, die sich ähnlich auch im A. T. findet, begegnet auch anderwärts und noch in ausgeprägterer Form als hier in einer Anzahl von babylonischen Hymnen, so in dem Marduk-Hymnus

Wenn dein Wort droben wie der Sturmwind dahinfährt, so lässt es Speise und Trank gedeihen,
Wenn dein Wort auf die Erde sich niederlässt, so entsteht das Grün.
(30) Dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen.
Dein Wort lässt Recht und Gerechtigkeit entstehen, so dass die Menschen Rechtes sprechen.
Dein Wort ist der ferne Himmel, die verborgene Unterwelt, die Niemand durchschaut.
Dein Wort, wer verstünde es, wer käme ihm gleich?
O Herr, im Himmel an Herrschertum, auf Erden an Herrschaft hast du unter den Göttern, deinen Brüdern, keinen Rivalen.

(Der nur noch fragmentarisch erhaltene Schluss des Hymnus enthält zunächst noch einige weitere Lobpreisungen Sin's und geht dann über in eine Bitte an diesen, seinem Tempel und seiner Stadt Ur gnädig zu sein. Endlich werden die Gemahlin und der Sohn Sin's, sowie alle Igigi und Anunnaki darum angerufen, Sin gnädig zu stimmen.)

Wie gerade der vorstehende Hymnus zeigt, weisen manche dieser babylonischen Götterhymnen einen an monotheistische oder wenigstens henotheistische Anschauung streifenden Grundton auf, wenn auch von einem Durchbruch zu wirklichem Monotheismus im Bereiche der babylonischen Weltanschauung nicht eigentlich die Rede sein kann.

Als urkundlicher Beleg für das Vorhandensein von Bestrebungen in der babylonischen Priesterschaft, die darauf hinzielten, in allen Göttern des babylonischen Pantheons nur eine Manifestation Marduks zu erblicken, ist insbesondere der aus neubabylonischer Zeit stammende Text 81-11-3, 111 zu nennen, auf den um dieser seiner Tendenz willen zuerst Pinches die Aufmerksamkeit gelenkt und ihn im Journ. of the Transact. of the Victoria Institute Vol. XXVIII (1896), p. 8f. veröffentlicht hat, und den dann auch Delitzsch, Babel u. Bibel S. 49 aus dem gleichen Grunde verwertet hat. Denn in diesem Texte werden allerdings die verschiedensten Götter des babylonischen Pantheons, wie Ninib, Nergal, Bêl, Nabû, Sin, Šamaš, Rammân und andere geradezu mit Marduk identificirt und zwar in der Weise, dass die sonst jenen zugehörigen Epitheta einfach auf Marduk übertragen werden, z. B. *Nergal Marduk ša ḳablu* »Nergal = Marduk als Schlachtengott«, *Sin Marduk munammir muši* »Sin = Marduk als Erleuchter der Nacht«, *Rammân Marduk ša zunnu* »Rammân = Marduk als Regengott« u. s. w.

Eigener Art und derjenigen in alttestamentlichen Psalmen sehr nahestehend ist die Ausdrucksweise in den sog. Busspsalmen[1].

IV R 26 Nr. 4 (vgl. die damit fast wörtlich übereinstimmende Stelle in dem Istar-Hymnus Reisner, Hymn. Nr. 56, Obv. Z. 69ff.) und vor allem in dem Marduk-Hymnus Reisner Nr. 4 und dessen Parallelen (vgl. den sehr ähnlichen Nergal-Hymnus K. 69, veröff. von Craig in ZA. X hinter S. 276).

7) S. oben S. 451ff.

1) Einige derselben sind in Übersetzung mitgeteilt in meiner Schrift Babylonische Busspsalmen 1885. Doch sind diese Übersetzungen jetzt natürlich mehrfach verbesserungsbedürftig. Auch dürfen diese sog. babylonischen Busspsalmen, um zu ihrem richtigen Verständnis zu gelangen, nicht, wie dies vielfach geschieht, isolirt betrachtet werden, sondern nur im Zusammenhang mit verwandten Erzeugnissen der babylonischen Litteratur, z. B. solchen, wie sie in den von mir Beiträge S. 1—51 veröffentlichten Beschwörungstafeln Šurpu vorliegen.

der Babylonier, d. h. Gebeten an die Götter, in denen die Bitte um Befreiung von Sünde und Schuld und dem dadurch hervorgerufenen Zorn der Götter eine besondere Rolle spielt. Wieweit die ähnliche Ausdrucksweise hierbei auch auf ähnliche religiöse Denkart und Empfindung bei den Babyloniern und Hebräern schliessen lässt, oder wieweit es sich hierbei mehr nur um formale Übereinstimmungen handelt, ist natürlich eine kaum sicher zu beantwortende Frage. S. übrigens auch noch unten S. 612 über die Frage, was der Babylonier unter »Sünde« verstand.

Für »Sünde«, »sündigen« ist, neben anderen Wörtern, wie *annu*, *arnu*, der gleiche Stamm חטא üblich, wie im Hebräischen; davon *ḫaṭû* »sündigen«, *ḫiṭu*, *ḫiṭîtu* »Sünde«. Synonym mit *ḫiṭu*, *ḫiṭîtu* »Sünde« wird gern das Wort *ḳillatu* gebraucht vom Stamme קלל, der aber im Assyrischen im Intensivstamme ausser »verfluchen« auch, und zwar gewöhnlich, die allgemeine Bedeutung »schlecht handeln« hat. — Der term. techn. für das »sich beruhigen« von der erzürnten Gottheit ist *nâḫu* (נוח), im Piel *nuḫḫu* die erzürnte Gottheit »zur Ruhe bringen«[1]), daher der babylonische Sabbath (*šabattu*)[2]) als *ûm nuḫ libbi* d. h. »Tag der Beruhigung des Herzens« (scil. der erzürnten Götter) bezeichnet wird. Ganz als Synonym von *nâḫu* »sich beruhigen« erscheint ebenso häufig im gleichen technischen Gebrauche *pašâḫu* »sich besänftigen«, Piel *puššuḫu* »besänftigen«[3]). Die Grundbedeutung des letzteren Wortes ist »glatt, geschmeidig sein«, Piel »glatt, geschmeidig machen«, so namentlich vom Öl gebraucht[4]). — Die Sünde des Menschen wird von der ihm sich wieder gnädig zuwendenden Gottheit »entfernt«, »getilgt«[5]), sie wird »wieder gut gemacht«[6]), »in Gutes gewandelt«[7]). Gleichzeitig muss notwendig der auf dem Menschen durch die Sünde lastende Bann (*mamîtu*) gebrochen (*paṭâru*), gelöst (*pašâru*) werden. Um zu solcher Erlösung zu gelangen, bringt der Mensch den Göttern ausser inbrünstigem Gebet auch Geschenke als »Lösegeld« (*kasap ipṭiri*) dar.

Von den assyrischen Wörtern für »beten, flehen« u. s. w. ist das häufigste Piel *ṣullû* (Stamm צלי)[8]) mit dem Substantiv *teslîtu* »Gebet«.

1) Vgl. dazu den alten Opferterminus ריח ניחוח, vielleicht »Duft der Beruhigung« (scil. der erzürnten Gottheit) im A. T.

2) S. zu diesem bereits oben S. 592 f.

3) Es ist im Auge zu behalten (vgl. bereits meine Beiträge S. 92, Anm. 9), ob nicht der Name פסח des Passah-Festes, das ja ursprünglich eine Sühnefeier gewesen zu sein scheint, von diesem babyl.-assyr. *pašâḫu* seinen Ausgang genommen hat. Es würde sich in diesem Falle natürlich um eine relativ frühzeitige Entlehnung dieses Wortes ins Palästinensische handeln. — Andererseits ist ass. *pašâḫu*, *puššuḫu* mit Jensen in ZA. IV S. 268 wahrscheinlich identisch mit hebr. שׁבח Piel in der Bedeutung »besänftigen« (den Zorn), von dem wiederum, mit Schwally, Idiot. S. 91, vielleicht erst aram. (-hebr.) שׁבח Piel »preisen« herstammt.

4) Vgl. den ähnlichen Ausdruck חִלָּה פני יהוה im A. T. und dazu Smend, Alttest. Rel.gesch.[2] S. 136.

5) Vgl. auch das »Zerbrechen der Tafel der Sünden« oben S. 402 Anm. 4.

6) *ḫiṭîtu lišallimu* Šurpu IV 51.

7) *ḫiṭṭi aḫṭû ana damiḳti têr* IV R 10, Obv. 40; ähnlich *uštapêl ḳillatsina* Craig, Rel. Texts II 17, 22.

8) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 500. — *ṣullû* »anflehen« — gleichen Stammes mit aram.-arab. צלי, צלותא »beten, Gebet«, bei denen d i e s e Bedeutung vielleicht erst auf Anlehnung an den assyrischen Sprachgebrauch beruht — wird

Ein gewöhnliches Synonym von *sullû* ist *suppû*[1]). Ferner *utnennu*[2]) »flehen«, eig. wol »um Gnade flehen« (Stamm wol חנן) wie hebr. התחנן; — *karâbu*[3]) (zu den Göttern) beten (*ikribu* Gebet), eig. geneigt sein, huldigen, darum auch »segnen« (von den Göttern gegenüber den Menschen), sicher identisch mit hebr. ברך. Die verschiedenen Arten der Adoration sind das »Aufheben der Hände« (*našû kâtâ*), das προςκυνεῖν (*šukênnu*, Part. *muškênu*[4]); *labân appi*), und das Knieen (*kamâsu, ašâru*).

Auch hier sei zur Veranschaulichung dieser babylonischen Bussgebete wenigstens ein Teil des bekannten Psalmes aus der Bibliothek Assurbanipals, IV R 10, in Übersetzung wörtlich mitgeteilt:[5])

O Herr, meiner Sünden sind viel, gross sind meine Vergehen.
Mein Gott[6]), meiner Sünden sind viel, gross sind meine Vergehen;
meine Göttin[6]), meiner Sünden sind viel, gross sind meine Vergehen.
Gott, den ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, gross sind meine Vergehen.
Göttin, die ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, gross sind meine Vergehen.

Die Sünde, die ich begangen, kenne ich nicht;
das Vergehen, das ich verübt, kenne ich nicht.
Das Tabu[7]), von dem ich gegessen, kenne ich nicht;
das Unflätige, auf das ich getreten, kenne ich nicht.

Der Herr hat im Zorn seines Herzens mich böse angeblickt.
Der Gott hat im Grimm seines Herzens mich feindlich getroffen;
die Göttin hat wider mich gezürnt, mich einem Kranken gleich gemacht.
Der Gott, den ich kenne, nicht kenne, hat mich bedrängt;
Die Göttin, die ich kenne, nicht kenne, hat mir Schmerz angetan.

Ich suchte nach Hilfe, aber Niemand fasst mich bei der Hand;
ich weinte, aber Niemand kam an meine Seite.
Ich stosse Schreie aus, aber Niemand hört auf mich;
ich bin voll Schmerz, überwältigt, blicke nicht auf.

Zu meinem barmherzigen Gotte wende ich mich, flehe ich laut;
die Füsse meiner Göttin küsse ich, rühre sie an.
Zu dem Gott, den ich kenne, nicht kenne, flehe ich laut.
Zu der Göttin, die ich kenne, nicht kenne, flehe ich laut.

* * *

---

im Assyrischen anscheinend gerade nicht vom Anflehen der Götter gebraucht. Schon darum ist Haupt's Vermutung a. a. O. (s. oben S. 589 Anm. 1) p. 78 kaum zulässig, dass dieses צלי »beten« ursprünglich mit צלי »rösten« identisch wäre.

1) S. Delitzsch, Handw. S. 507. 2) S. ibid. S. 101.

3) S. ibid. S. 351 und vgl. zu *karâbu* auch schon oben S. 596.

4) Auch in der Bedeutung »Bittflehender, Armer«, woher aram. (hebr., arab. u. s. w.) *miskên, meskîn* als Lehnwort.

5) Vgl. auch den bereits oben S. 385 f. in Übersetzung mitgeteilten Psalm, in welchem übrigens jetzt einige weitere in den Londoner Fragmenten fehlende Zeilen nach Scheil, Fouilles de Sippar hergestellt werden können.

6) S. zu dieser Idee des speciellen Schutzgottes, der speciellen Schutzgöttin eines Menschen oben S. 454 f.

7) Vgl. zu dieser Bedeutung von *ikkibu*, eig. »Schmutz, Greuel«, Jensen in KB. VI 1 S. 374 f.

O Herr, deinen Knecht, stürze ihn nicht;
in die Wasser des Schlammes geworfen, fasse ihn bei der Hand!
Die Sünde, die ich begangen, wandle in Gutes;
den Frevel, den ich verübt, führe der Wind fort!
meine vielen Schlechtigkeiten zerreiss wie ein Kleid!

Mein Gott, sind meiner Sünden auch sieben mal sieben, so löse meine Sünden;
meine Göttin, sind meiner Sünden auch sieben mal sieben, so löse meine Sünden!
Gott, den ich kenne, nicht kenne, sind meiner Sünden auch sieben mal sieben, so löse meine Sünden;
Göttin, die ich kenne, nicht kenne, sind meiner Sünden auch sieben mal sieben, so löse meine Sünden!

Moral.

Es erscheint nicht unwichtig für eine Vergleichung der babylonischen und alttestamentlichen Religion, speciell auch dem Sittencodex der Babylonier Beachtung zu schenken. Ein solcher kann, abgesehen natürlich von zahlreichen gelegentlichen Äusserungen innerhalb der babylonischen Litteratur, mit annähernder Vollständigkeit aus einer gewissen Gattung von Texten [1]) gewonnen werden, in denen vom Priester alle möglichen Fälle erörtert werden, durch die ein Mensch wol den Zorn der Götter und damit einen auf ihm lastenden Bann verschuldet haben könnte. Neben Vergehen rein ritueller Art, wie z. B. »mit ungewaschenen aufgehobenen Händen bei Gott schwören« — »in dem Bett eines Gebannten schlafen, auf dem Stuhl eines Gebannten sitzen, aus der Schüssel eines Gebannten essen, aus dem Becher eines Gebannten trinken« begegnen wir hier der Namhaftmachung zahlreicher moralischer Verfehlungen, wie z. B. »Vater und Sohn entzweien, Mutter und Tochter entzweien, Schwiegermutter und Schwiegertochter, Bruder und Bruder, Freund und Freund entzweien« — »einen Gefangenen nicht freilassen, einen Gebundenen nicht lösen« — »Vater und Mutter verachten, den älteren Bruder hassen, die ältere Schwester schmähen« — »zu Nein Ja, zu Ja Nein sagen« — »falsche Wage, falsches Geld gebrauchen« — »falsche Grenze ziehen« — »seines Nächsten Haus betreten, seines Nächsten Weib sich nahen, seines Nächsten Blut vergiessen, seines Nächsten Kleid rauben« — »mit dem Munde aufrichtig, im Herzen falsch sein« — »mit dem Munde Ja, im Herzen Nein (sagen)« — »Un-

1) Es sind dies insbesondere die von mir Beiträge S. 1 ff. veröffentlichten Tafeln Šurpu II, III und VIII. Die Texte stammen, als Abschriften aus älteren Originalen, aus der Bibliothek Assurbanipals.

schuldige verfolgen, vertreiben, zu Grunde richten« — »Unlauteres lehren, Unpassendes unterweisen« — »(der Gottheit) etwas weihen, es aber zurückbehalten« — »den Ruf seiner Stadt schlecht machen« — »Jemandem mittels Bestechung zum Recht verhelfen« u. s. w. Trotz dieser und ähnlicher Forderungen, die die Moral der Babylonier aufweist, lässt sich aber doch kaum behaupten, dass etwa dieselbe an die sittlichen Forderungen heranreichte, die im A. T., zumal im Zeitalter des Prophetismus, an den Menschen gestellt werden.

Das babylonische Weltbild.

Vgl. von Litteratur über diesen Gegenstand insbesondere Jensen, die Kosmologie der Babylonier 1890. — Ferner Hommel, Aufsätze und Abhandlungen S. 236—268; S. 344—474; — Winckler, Altoriental. Forschungen II S. 354—395; III S. 179—211. Vgl. auch desselben Arabisch-Semitisch-Orientalisch 1901 (= Mitt. d. Vorderasiat. Gesellsch. VI 4 5). — Speciell über die Jenseitsvorstellungen Alfr. Jeremias, die babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887. Vgl. auch den betr. Abschnitt bei Jastrow, Rel. of Babyl. p. 556ff. — Der Form nach populär gehalten sind Winckler, die altbabyl. Weltanschauung (in Preuss. Jahrb. 1901, Mai-Heft); derselbe, Himmels- und Weltenbild der Babylonier 1901 (= der Alte Orient III 2 3); Alfr. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern 1901 (= der Alte Orient I 3). — Die wichtigen Werke über die babylonische Astronomie der späteren Zeit, Epping (und Strassmaier), Astronomisches aus Babylon 1889 und Kugler, die babylon. Mondrechnung 1900, kommen für die hier interessierenden Gesichtspunkte weniger in Betracht. — Dagegen seien von Untersuchungen über die Nachwirkungen babylonischer kosmologischer und astraler Ideen innerhalb der biblischen Litteratur hier noch genannt Zimmern in Zeitschr. f. Assyr. VII (1892) S. 161—172; — Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895; — Stucken, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter 1896—1901; derselbe, Beiträge zur oriental. Mythologie I 1902 (= Mitt. der Vorderasiat. Gesellsch. VII 4); — Winckler, Geschichte Israels II 1900; — Jensen in Berl. phil. Wochenschrift 1902 Nr. 33 34 Sp. 1031—1037; derselbe in Zeitschr. f. Assyr. XVI (1902) S. 406—414.

Bei dem innigen Zusammenhange, der speciell in der babylonischen Religion zwischen den eigentlichen religiösen Gedanken und den Vorstellungen vom Weltganzen, insbesondere vom Himmel und den Gestirnen, besteht, ist es unerlässlich, in einem »Überblick über die babylonische Religion in Bezug auf ihre Berührung mit biblischen Vorstellungen« auch in einem besonderen Kapitel [1]) von den Ideen der Babylonier über das Weltganze zu handeln, zumal gerade von diesen kosmologischen Ideen notorisch sehr viel in die israelitisch-jüdische Gedankenwelt sowol der älteren, als vor allem auch der späteren Zeit übergegangen und auch hier mit specifisch religiösen Gedanken kombiniert worden ist.

---

1) Leider konnte dasselbe, Raummangels wegen, nicht so ausführlich gestaltet werden, wie ursprünglich geplant war und wie es die Wichtigkeit des Gegenstandes wol erfordert hätte. Statt einer wirklichen systematischen Behandlung des reichhaltigen Themas musste ich mich darum auch hier auf einzelne Beiträge zu den wichtigsten Punkten desselben beschränken.

Himmel und Erde.

Zur babylonischen Vorstellung vom Himmelsgotte, seinem Sitze (im Norden) auf dem himmlischen Thron in dem von Lichtglanz[1]) erfüllt gedachten Himmel und zu der mehrfachen Nachwirkung dieser Idee im Biblischen s. bereits oben S. 352f. — Ebenda S. 350 (vgl. dazu noch S. 355, 359, 492 Anm. 1) zur babylonischen Dreiteilung der Welt in Himmel, Erde (Festland) und Wasserreich (*apsû* Wasser unter der Erde und um die Erde), die in der auch im Biblischen neben der üblichen Zweiteilung (Himmel und Erde) sich findenden (vertikalen) Dreiteilung des Weltalls in Himmel, Erde und Wasser unter der Erde (Exod. 20, 4; vgl. Gen. 7, 11; 49, 25; Deut. 33, 13 u. s. w.) deutlich nachwirkt. — Zur Weltschöpfung s. oben S. 488ff.

Dass die Babylonier bereits von mehreren[2]) Himmeln, speciell gerade von sieben Himmeln gesprochen hätten[3]), ist allerdings bis jetzt noch nicht mit Sicherheit zu erweisen. Immerhin ist es so gut wie sicher, dass die bereits in den altbabylonischen Königsinschriften nachweisbare Vorstellung von den »sieben *tubuḳâti*« das Prototyp der im späteren Judentum auftretenden Vorstellung von den sieben Himmeln ist. Ja, es ist sogar sehr zu erwägen, ob diese Idee von den sieben *tubuḳâti* bei den Babyloniern sich nicht ursprünglich auf sieben über einander befindliche Räume der Welt (des Himmels) bezieht und erst sekundär auch zu sieben concentrischen Parallelzonen auf der Erde geworden ist.

Vgl. über die 7 *tubuḳâti*[4]) der Babylonier die ausführliche Erörterung von Jensen, Kosmol. S. 163ff. und S. 255 (s. auch denselben in KB. VI 1 S. 340 u. 586). Jensen, der daselbst für *tubḳu, tubuḳtu* gerade die Bedeutung »Innenraum, umschlossener Raum, Gelass, Kammer« u. ä. unzweifelhaft sicher stellt, möchte die »7 Welträume« gleichwol nur von 7 concentrischen Parallelzonen auf der (als Berg gedachten) Erde verstehen, während Winckler, Gesch. Isr. II S. 108f. Anm. 6[5]), wie mir scheint richtiger, 7

---

1) Der Himmel und speciell auch das Innere des Himmels (*ḳirib šamé*) erhalten im Babylonischen mit Vorliebe die Bezeichnung »glänzend« (*ellu*).

2) Ob der meist pluralische Gebrauch des Wortes *šamé* »Himmel«, wie von שמים im Hebräischen, *οὐρανοί* im N. T., für das Vorhandensein einer Unterscheidung von mehreren Himmeln im Babylonischen in Anspruch genommen werden darf, ist zum Mindesten fraglich.

3) Behauptet wird dies von den Chaldäern in einem von Porphyrius besprochenen bei Euseb. praep. ev. IX 10 erhaltenen apollinischen Orakel. S. Anz, Gnostiz. S. 87.

4) Auch die Lesung *tupuḳâti* ist an und für sich möglich; vgl. zum event. Zusammenhang mit den *ṭabaḳât* der Araber unten S. 617 Anm. 2.

5) Vgl. auch schon Hommel, Aufs. und Abh. S. 390 (= Ausland 1891 S. 402).

übereinander[1]) befindliche Weltregionen als das Ursprünglichere annimmt und von da aus erst die Übertragung auf die Erde erfolgt sein lässt[2]). — Unzweifelhaft enthalten, wie bereits Jensen a. a. O. ausführlich darlegt, sowol die 7-stufigen Tempeltürme[3]) der Babylonier, wie auch die mit 7 Mauern umgeben gedachte[4]) Stadt Erech, die in dem mit 7 Mauern[5]) umgebenen Ekbatana Herodot's (I 98) ihre Entsprechung hat, eine Nachbildung dieser kosmischen Idee von den 7 *tubukâti*. Gleichzeitig geht aber sowol aus dem Namen des 7-stufigen Tempelturms von Borsippa[6]), wie auch aus dem Befund der Ausgrabungen[7]) hervor, dass die Babylonier ihre

---

1) Ob das Wort *tubuktu* bei den Babyloniern neben der Bedeutung »umschlossener Raum, Gelass« etwa geradezu auch schon die Bedeutung »Stockwerk, Etage«, oder gar »Schicht« oder »Stufe« gehabt hat, ist allerdings fraglich.

2) Eine solche Übertragung auf die Erde wird auch gewiss vorliegen in den 7 Inseln (*nagû*) der babylonischen »Landkarte« (s. oben S. 554 Anm. 1), die als das direkte Vorbild der persischen *kêshvar*'s (s. unten S. 618 Anm. 6) gelten dürfen. Vgl. dazu meine Besprechung von Jensen's Kosmologie in ZA. V S. 118 f.

3) Von einem solchen ist wol sicher schon in den Inschriften Gudea's, G I 13 = KB. III 1 S. 59; D II 11 = ibid. S. 51, die Rede, indem der Tempel des Gottes Ningirsu in Lagaš daselbst den Namen »Haus der 7 *tubukâti*« führt und besonders hoch gewesen sein muss, da das Besteigen seiner Spitze anscheinend als ein gottgefälliges Werk gepriesen wird. Ferner war vor allem der heute noch zum Teil erhaltene Turm des Nebo-Tempels in Borsippa nach seinem Namen (s. dazu unten Anm. 6), wie nach dem Ausgrabungsbefund ein solcher 7-stufiger Turm (s. oben S. 399); desgleichen der mit diesem Borsippa-Turm möglicherweise identische Turm, auf dessen Beschreibung in einer Handschrift der Kyranides des Harpokration neuerdings de Mély die Aufmerksamkeit gelenkt hat (s. Rev. Arch. 1900, Nov.-Déc. p. 412 ff.). Ob etwa auch unter dem von Herodot (I 181) beschriebenen Tempelturm des Zeus-Belos-Heiligtums in Babylon der Borsippa-Turm zu verstehen ist, oder ob es sich dabei um eine Schilderung des Marduk-Tempelturms E-temen-an-ki (oben S. 374) im eigentlichen Babylon handelt, ist schwer zu entscheiden; jedenfalls ist auch dieser von Herodot geschilderte Tempelturm 7-stufig, mit einer achten obersten Stufe auf der Spitze. — 6-stufig (ursprünglich 7-stufig?) ist auch die alte Stufenpyramide von Sakkâra (s. eine Abbildung derselben z. B. bei Hommel, Gesch. Bab. u. Ass. S. 17, der daselbst und weiter Aufs. und Abh. S. 391 ff. auch über den vielleicht anzunehmenden Zusammenhang zwischen den ägyptischen Pyramiden und den babylonischen Tempeltürmen handelt). Desgleichen soll die Stufenpyramide von Mêdûm (Abbildung bei Hommel, Gesch. S. 17), von der jetzt noch 3 Etagen erhalten sind, nach Flinders Petrie (vgl. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 392) ursprünglich 7 Absätze gehabt haben.

4) S. dazu Jensen, Kosmol. S. 170 f. Allerdings stehen diese 7 Mauern von Erech zunächst wol noch direkter zu den 7 Mauern der Unterwelt (s. unten S. 637), als zu den 7 *tubukâti* in Beziehung (vgl. Jensen in KB. VI 1 S. 422). Aber die 7 Mauern der Unterwelt bezw. die zwischen ihnen befindlichen 7 *tubukâti* entsprechen ihrerseits ja wieder den 7 *tubukâti* der Oberwelt (Jensen, Kosmol. S. 175).

5) Von deren Zinnen die eine immer über die andere hervorragte.

6) Dieser Name, sumerisch *E-ur-imin-an-ki*, semitisch etwa *bît sibitti ḫammamê šamê u erṣitim*, bedeutet wol sicher (vgl. dazu Jensen, Kosmol. S. 12. 99. 163 f., wie auch Delitzsch, Handw. S. 282) »Tempel der 7 Planeten (eigentl. Befehlshaber oder Befehlsübermittler) Himmels und der Erden« [darnach das »Tempel der 7 Stufen ?« oben S. 399, das nur auf einem Versehen beruhte, zu berichtigen].

7) Betreffs des Borsippa-Tempelturmes und der bei der Ausgrabung desselben vorgefundenen Farben (von oben nach unten): silbern (Mond), dunkelblau (Merkur), weissgelb (Venus), golden (Sonne), rosenrot (Mars), braunrot (Jupiter), schwarz (Saturn) s. bereits oben S. 399 Anm. 4. Allerdings steht dieser Angabe Rawlinson's (in JRAS. XVIII 18 ff.) diejenige Oppert's in dessen Expéd. en Mésop. I p. 206 ff.

7-stufigen Tempeltürme mit den 7 Planetengöttern und den diesen zugeschriebenen Farben in Verbindung gebracht haben[1]). Und dies legt wiederum die Annahme sehr nahe, dass die 7 *tubukâti* als Sitz der 7 Planetengötter von den Babyloniern gedacht wurden, ja dass die 7 *tubukâti* den 7 Planetengöttern vielleicht überhaupt erst ihren Ursprung verdanken.

Die sieben Himmel des Judentums (Slav. Hen. 22—38; Test. Levi 2. 3 [spätere Textgestalt]; Visio Jes. 7—11; griech. Apoc. Bar. [spätere Textgestalt]; Apoc. Mos. 35; Apoc. Abrah. 15. 19; Weber, Jüd. Theol.[2] S. 162 f.), die dann auch in den Islam übergegangen sind[2]), scheinen allerdings erst an die Stelle einer älteren jüdischen Vorstellung von drei (oder auch vier) Himmeln (2. Cor. 12, 2; Test. Levi 2 [ältere Textgestalt]; Slav. Hen. 8; griech. Apoc. Bar. [ältere Textgestalt, vgl. Cap. 7]; Apoc. Mos. 37) getreten zu sein[3]). Immerhin geht die

---

gegenüber, wonach die Farben vielmehr auf die Reihenfolge (von oben): Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn gedeutet hätten. Wie dem auch im Einzelnen sei, dass sieben verschiedene Farbenspuren sich an den einzelnen Etagen der Turmruine vorgefunden haben, die dann doch sicher die 7 Planetenfarben repräsentirt haben werden, darf doch kaum in Abrede gestellt werden (vgl. hierzu Hommel, Aufs. u Abh. S. 384, gegenüber den Zweifeln Jensen's, Kosmol. S. 142 f.). Gestützt wird diese Annahme betreffs des Borsippa-Turms, worauf Hommel a. a. O. aufmerksam macht, durch den Befund bei dem Etagen-Turm in Khorsabad, bei welchem die erhaltenen vier unteren Etagen ebenfalls Farben und zwar (von oben nach unten) blau, rot, schwarz, weiss aufweisen sollen (vgl. Perrot et Chipiez, Hist. de l'art II p. 287 f.).

1) Dasselbe lehren auch die Farben der Mauerzinnen von Ekbatana bei Herodot I 98 (von innen nach aussen d. h. zugleich von oben nach unten): golden, silbern; sandelfarben, blau, purpurrot, schwarz, weiss, wobei noch unterschieden wird zwischen den beiden inneren (goldenen, silbernen) mit Metall überzogenen, und den fünf äusseren blos bemalten.

2) In Gestalt der sieben himmlischen *ṭabaḳât* (Etagen) des Korans. Ob auch das Wort *ṭabaḳât* mit dem babyl. *tubukâti* zusammenhängt, ist noch nicht sicher zu entscheiden (vgl. Jensen, Kosmol. S. 175 Anm. 3), bleibt aber immerhin sehr erwägenswert.

3) S. hierzu schon Lueken, Michael S. 92 ff. Anm. 5 und besonders Bousset in Arch. f. Rel. Wiss. IV S. 140 ff. 234 ff., woselbst, wie auch schon bei Lueken, auch noch weitere Belege, speciell aus den Kirchenvätern, für die Annahme von blos drei (oder vier) Himmeln gegeben werden. Ob diese Anschauung von drei Himmeln ursprünglich »rein eranisch« ist, wie Bousset meint, erscheint jedoch sehr fraglich. Denn diese drei Himmel des Parsismus erinnern doch sehr an die Verteilung der Weltherrschaft unter Anu, Bêl, Ea (oben S. 350 ff.) oder noch mehr an die Verteilung der Himmelsherrschaft an Sin, Šamaš, Ištar (oben S. 500). Gerade diese letztere Trias könnte sehr wol die gemeinsame Quelle für die Unterscheidung eines »Sonnen-, Mond- und Sternenhimmels« sowol im Parsismus, wie in der Stoa (s. dazu Bousset a. a. O. S. 161 f., 254 f., 262 f.) gewesen sein. Hier möchte ich ferner darauf aufmerksam machen, dass in Babylonien neben dem Typus vom 7-stufigen Tempeltürmen auch, und vielleicht in grösserer Ausdehnung, der von 3- oder 4-stufigen Tempeltürmen geherrscht haben muss. Vgl. dazu u. a. den Ausgrabungsbefund beim Turm des Bêl-Tempels zu Nippur (s. Hilprecht, Babyl. Exped. Vol. I Pl. XXX), sowie die rohe Darstellung eines Gebäudes auf dem aus dem 12. Jahrh. v. Chr. stammenden sog. Grenzsteine Merodach-Baladan's I (abgebildet IV Rawl.[1] 43, auch z. B. Epping, Astron. aus Babyl. hinter S. 150, und das betreffende Gebäude daraus auch Hommel, Gesch. Bab. u. Ass. S. 19), das

Vorstellung von gerade sieben Himmeln und deren Verbindung mit den Planetengöttern bezw. Planetenengeln auch im Judentum [1]), wie auch Bousset annimmt, sicher auf das Babylonische und zwar höchst wahrscheinlich auf die im Vorhergehenden besprochene Anschauung von den 7 *tubuḳâti* zurück.

Wie im Babylonischen selbst die Idee von den sieben *tubuḳâti* auch auf die Erde übertragen wurde [2]), so begegnen wir auch im Judentum einer mannigfachen Übertragung der Vorstellung von den sieben Himmeln auf die Erde [3]). Dahin gehören u. a. die Idee von einer Siebenteilung der Erde, von der $^6/_7$ Festland, $^1/_7$ Meer ist 4. Esr. 6, 42; die »7 hohen Berge, höher als alle Berge auf Erden« [4]) Hen. 77, 4, die »7 Ströme auf der Erde, grösser als alle anderen« [5]) ibid. 5, die »7 grossen Inseln im Meer und am Lande, 2 am Lande und 5 im grossen Meere« ibid. 8.

Zum umfassenden Verständnis dieser Zusammenhänge ist noch zu beachten, dass die alte babylonische Lehre von den 7 *tubuḳâti* sich sowol nach dem Osten hin in den 7 *késhvar*'s [6]) der Parsen und den 7 *dvîpa*'s [7]) der Inder, wie nach dem Westen hin in den 7 *κλίματα* [8]) des Ptolemaeus

---

mit Hommel a. a. O. vielleicht einen babylonischen Tempel darstellt. Ob freilich von solchen 3- oder 4-stufigen Tempeln aus, ähnlich wie bei den 7-stufigen, auf eine Vorstellung von einer (vertikalen) Drei- oder Vierteilung des Himmels geschlossen werden darf, ist recht unsicher.

1) S. hierzu speciell noch Bousset a. a. O. S. 268 ff.

2) Beachte dazu namentlich das oben S. 616 Anm. 2 Bemerkte.

3) Vgl. zum Folgenden auch bereits Gunkel und Beer zu den betreffenden Stellen in 4. Esr. und Hen., sowie Winckler, Gesch. Isr. II S. 108 f., Anm. 6.

4) Hierzu verweist Beer mit Recht auf die indische Parallele bei Jensen, Kosmol. S. 181 f. (s. dazu unten Anm. 7). Aber natürlich sind — gegen Beer — im letzten Grunde diese 7 Weltberge von Hen. 77, 4 identisch mit den »7 Bergen aus Edelsteinen« Hen. 18, 6 ff., von denen der mittlere bis zum Himmel reicht und dem Throne Gottes gleich ist; desgleichen mit den »7 herrlichen Bergen« Hen. 24, 2 ff., prächtige und schöne Steine, der siebente alle an Höhe überragend und in seinem Gipfel dem Thron Gottes gleichend (in der Erklärung des Gesichts 25, 3 geradezu mit dem Thron Gottes identificiert). Vgl. auch noch die 7 Berge Hen. 32, 1, sowie die Berge aus Eisen, Kupfer, Silber, Gold, Zinn und Blei Hen. 52, 2 (67, 4). S. hierzu auch Bousset in Arch. f. Rel. Wiss. IV S. 243. Vgl. auch noch unten S. 624 Anm. 3.

5) Sieben heilige Flüsse kennen auch die Inder. S. z. B. Tiele, Gesch. d. Rel. II S. 66.

6) 7 kreisförmige Erdteile, von denen 6 um die mittelste, grösste, herumliegen, und die alle durch Meere von einander getrennt werden. Vgl. zu dem babylonischen Prototyp speciell noch oben S. 616 Anm. 2.

7) 7 ringförmige, concentrisch um einander gelagerte Erdteile mit folgenden Meeren dazwischen (von innen nach aussen): 1. Salz-Meer, 2. Zucker-Meer, 3. Wein-Meer, 4. Butter-Meer, 5. Molken-Meer, 6. Milch-Meer, 7. Süsswasser-Meer. Dabei wird der innerste *dvîpa* noch einmal siebenteilig gedacht und zwar durch 6 Gebirgszüge geteilt, die mit dem in der Mitte liegenden Berge Meru 7 Berge ausmachen.

8) Die unter dem Einflusse je eines Planeten stehen! Aus den 7 *κλίματα* der Griechen sind dann wieder die 7 *aḳâlîm* der Araber hervorgegangen.

fortgepflanzt hat. S. auch hierüber ausführlich Jensen, Kosmol. S. 175ff. (mit einem Beitrag von Leumann über das indische Material).

Ferner ist mit Lenormant, Bérose p. 359, dem sich Anz, Gnostiz. S. 84 und Bousset, Arch. f. Rel. Wiss. IV S. 238 anschliessen, die von Origenes c. Cels. VI 22 beschriebene *κλῖμαξ ἑπτάπυλος*[1]) der Mithrasmysterien sicher ein Nachbild der babylonischen, den Planeten geweihten, Tempeltürme, wie denn überhaupt die 7 Planetenreiche oder Planetenstationen, durch welche bei den Gnostikern, den Mandäern und in den genannten Mithrasmysterien die Seele ihre Auffahrt nimmt[2]), mit Anz a. a. O. gewiss auf das Babylonische zurückgehen. Dagegen ist die eigentliche Idee von der Himmelsreise der Seele wahrscheinlich etwas anderen Ursprungs, als Anz daselbst annimmt. S. darüber bereits oben S. 390.

Spiritualistisch umgedeutet findet sich die Vorstellung von den sieben Himmeln endlich in der Lehre von den 7 Stufen der Seligkeit (gegenüber den sieben Stufen der Pein, entsprechend den sieben Höllen). S. z. B. 4. Esr. 7, 80ff. und vgl. Gunkel zur Stelle.

Thore am Himmel, durch welche z. B. Sonne und Mond bei ihrem Auf- und Untergang aus- und eingehen (Hen. 72ff. und sonst in Hen.), kennt auch bereits die babylonische Weltanschauung, so Schöpf. Epos V 9 = KB. VI 1 S. 31 die Thore an beiden Seiten des Himmels, und wiederholt in Šamaš-Hymnen die (grosse) Thür des Himmels, die der Sonnengott des Morgens öffnet und durch die er heraustritt[3]), und andererseits die Thür, in die er des Abends wieder eintritt[4]); ähnlich beim Mond (s. oben S. 608 Z. 20). Vgl. ferner das Thor am Himmelspalaste Anu's im Adapa-Mythus (oben S. 521) und das Thor Anu's, Bêl's und Ea's im Himmel im Etana-Mythus[5]) (oben S. 565) und andererseits die Erwähnung von Himmelsthüren oder -thoren Ps. 78, 23; häufig in Hen.; Test. Lev. 5; griech. Apoc. Bar. 2 u. s. w. und »das Himmelsthor« schon an der altertümlichen Stelle Gen. 28, 17 (vgl. Gunkel zur Stelle).

Ob das assyrische *kippât* bezw. *kippat šamê erṣitim*, wie vielfach (so auch von Delitzsch, Handw. S. 340) angenommen wird, sprachlich und sachlich dem hebr. Ausdruck ארבע כנפות הארץ entspricht, ist doch nicht so sicher. Vgl. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 520, der *kippatu* mit Haupt nach dem Aramäischen vielmehr als »Wölbung« fasst.

---

1) 1. Thor Saturn (Blei, *μόλυβδος*), 2. Thor Venus (Zinn, *κασσίτερος*), 3. Thor Jupiter (Kupfer, *χαλκός*), 4. Thor Merkur (Eisen), 5. Thor Mars (Mischmetall, *κεραστὸν νόμισμα*), 6. Thor Mond (Silber), 7. Thor Sonne (Gold).

2) Beachte auch den Hinweis auf den Stufenbau der 7 Planetensphären und den Durchgang der Seele durch ihn in den »Oracula chaldaica«, auf den Anz a. a. O. S. 89 in der Anm. aufmerksam macht.

3) Eine bildliche Darstellung dieser Scene z. B. auf dem Siegelcylinder Brit. Mus. Nr. 89110 bei King, Bab. Rel. p. 32.

4) Die assyr. Ausdrücke für Auf- und Untergang von Sonne, Mond und Sternen sind *aṣû* eig. herausgehen, wie das ebenso gebrauchte hebr. יצא, und *erêbu* eig. hineingehen (vgl hebr. ערב Abend), wofür im Hebräischen das synonyme בוא üblicher ist.

5) Ebenda (s. KB. VI 1 S. 111) ist auch noch von einem Thore Sin's, Šamaš's, Adad's und Ištar's (im Himmel) die Rede.

Zur Vorstellung von dem Götterberge im äussersten Norden Jes. 14, 13; Ps. 48, 3; Ezech. 28, 14 und ihrem babylonischen Prototyp vgl. bereits oben S. 353. Auch der babylonische Weltberg, der Sitz Bêl's (oben 355), wird vielleicht gleichzeitig nachwirken an den Stellen (Jes. 2, 2; Mich. 4, 1; vgl. Ezech. 40, 2; Sach. 14, 10; Apoc. Joh. 21, 10), an denen geweissagt wird, dass der Berg Zion in der Endzeit der höchste Berg der Welt werden solle [1]). Desgleichen liegt an Stellen wie Hen. 17, 2 wol ein solcher mythischer Weltberg zu Grunde.

Die sieben Planeten.

Die an und für sich gar nicht so durchaus naheliegende Zusammenfassung von Sonne, Mond und den fünf den Alten bekannten Planeten zu einer Einheit, einer Siebenzahl, ist besonders charakteristisch für das religiöse und kosmologische Denken der Babylonier. Darum darf dieser Kult der sieben Planeten, wo er sich ausserhalb des Babylonischen auf dem Boden des orientalischen Altertums und darüber hinaus findet, zuversichtlich überall im letzten Grunde auf Babylonien als Ausgangsquelle zurückgeführt werden.

Zu beachten ist hierbei jedoch, dass die Zusammenfassung von Göttern zu einer Siebenzahl im Babylonischen nicht auf die sieben Planetengottheiten beschränkt ist, sondern sich auch anderweitig findet. So insbesondere [2]) bei der in Verbindung mit Nergal und dessen Parallelgestalten genannten Siebengottheit (*ilâni-Sibit*), die zum Schutze gegen böse Dämonen in den Eingangsthoren von Häusern aufgestellt wird [3]), eine Gruppe, die jedenfalls identisch ist mit der häufiger auch in historischen Inschriften erwähnten Siebengottheit [4]), die gleichfalls dem Gotte Nergal sehr nahe steht und verschiedentlich geradezu an Stelle desselben zu stehen scheint. Diese Siebengottheit, die unter den Emblemen für Götter auf Königsstelen (z. B. der Asarhaddonstele aus Sendširli), »Grenzsteinen« u. s. w. durch sieben kleine Kreise oder Ringe dargestellt wird, hat aber nichts mit den sieben Planeten zu tun, sondern ist vielmehr eine Personifikation der Plejaden mit ihren sieben Sternen [5]). Es verdient hervorgehoben zu werden, dass

---

1) Vgl. hierzu Gunkel, Genesis [1] S. 32f.

2) Für andere Fälle vgl. oben S. 459 (die sieben bösen Dämonen), S. 453 Anm. 6 (die ursprünglich wol als sieben gezählten Igigi).

3) S. z. B. meine Beiträge Rit. taf. Nr. 41—42 St. II 13; Nr. 45 St. II 17; Nr. 46—47 St. I 15ff.; Nr. 53, 16; Nr. 54 (= IV R 21 Nr. 1 B) Obv. 12 Rev. 10. 22 (hier phonetisch *ilâni Si-bit*); IV R 21 Nr. 1 A Col. I Obv. 43—45.

4) K. 3500 (Winckler, Altor. Forsch. II 10) phonetisch (*ilu*) *Si-bit-te* geschrieben, während sonst ideographisch *VII-BI* d. i. *sibitti šunu* »die Sieben«. Das gewöhnliche Epitheton dieser Gottheit oder Göttergruppe ist *ilâni ḳardûti* »die starken Götter«. Beachtenswert ist die schwankende grammatische Construktion dieser Siebengottheit teils als Singular, teils als Plural.

5) So schon richtig Jensen, Kosmol. S. 92. Beachte hierfür als weitere Be-

die Verbindung dieser Siebenheit zu einer Einheit in der babylonischen Mythologie eine viel engere ist, als bei den Planetengottheiten. Es ist dies ja auch in der Natur der Sache begründet, insofern das Siebengestirn sich ohne Weiteres dem Auge als eine Einheit darstellt, während die Zusammenfassung von Sonne, Mond und den fünf Planeten zu einer Einheit erst auf einer Reflexion beruht. Es ist darum sehr zu erwägen, ob in der Himmelsbetrachtung der Babylonier die Siebenzahl der Plejaden nicht das Ursprünglichere ist und die Siebenzahl der Planeten erst in Analogie dazu als eine geschlossene Einheit gefasst worden ist. Auch ist, worauf schon Anz, Gnostiz. S. 65 aufmerksam gemacht hat, daran zu erinnern, dass z. B. in den babylonischen Hymnen und sonstigen liturgischen Texten die sieben Planeten nie als geschlossene Einheit auftreten, wenn auch bei den einzelnen Planetengöttern, wie Sin, Šamaš, Ištar, Marduk u. s. w., der astrale und speciell planetarische Charakter vielfach ausdrücklich betont wird. Desgleichen begegnen uns auch in den bildlichen Darstellungen nirgends[1]) gerade die sieben Planetengottheiten in einheitlicher Zusammenstellung. Trotzdem kann nicht nur im Hinblick auf die bekannten Worte Diodor's II 30, in denen freilich die fünf eigentlichen Planeten von Sonne und Mond getrennt erscheinen, sondern auch im Hinblick auf die in den keilschriftlichen astronomisch-astrologischen Texten immerhin nachweisbare Zusammenfassung der sieben Planeten zu einer einheitlichen Gruppe[2]) und auf die hervorragende Rolle, welche die Planeten in diesen Texten spielen, kein Zweifel darüber bestehen, dass der Kult der Planeten bei den Babyloniern, und zwar auch schon in der älteren Zeit, aufs stärkste ausgebildet war.

Aus dem Vorstehenden geht auch hervor, dass die im Babylonischen verschiedentlich[3]), namentlich auch im Kultus[4]), stark hervortretende Bedeutsamkeit der Siebenzahl nicht ohne Weiteres in jedem Falle auf Planetenkult zurückgeführt werden darf[5]). Dass

---

stätigung die Stelle in meinen Beitr., Rit.taf. Nr. 26 Col. III 62 f., wo die Siebengottheit als der *mulmul*-Stern angerufen wird, der auf Grund der Berechnungen Epping's (s. ZA. VII S. 224) Alkyone (η der Plejaden) ist.

1) Dass speciell die sieben Götter auf dem Felsenrelief von Malthai (vgl. oben S. 368 Anm. 5 und S. 448) nicht, wie früher mehrfach angenommen wurde, die sieben Planetengötter darstellen, ist sicher. Vgl. dazu auch Hoffmann in ZA. XI S. 286 f., Jensen, Hittiter S. 143, Hommel, Aufs. u. Abh. S. 443.

2) Die beiden Hauptstellen hierfür sind II R 48, 48—54 ab und III R 57, 65—67 a.

3) Speciell auch bei einem Zeitraum von 7 Tagen. Vgl. dazu z. B. die 7 [?] Tage vor der Sintflut (oben S. 547 Anm. 3), die 6 (7) Tage der Flutdauer (S. 549) und die 7 Tage vom Aufsitzen des Schiffs bis zur Vogelaussendung (S. 549 f.); die 7 Tage, die der Südwind im Adapa-Mythus nicht mehr weht (oben S. 521); das 7-tägige Tempelweihfest Gudea's (oben S. 516 Anm. 2) u. s. w. und besonders die Feier des 7., 14., 21., 28. (und 19.) Tages im Monat (oben S. 593).

4) S. z. B. meine Beitr. Rit.taf. Nr. 41—42 St. I 18 ff. Die Anordnung der Lustration eines Hauses mittels 7 Räucherbecken, 7 Fackeln, 7 *huldubbu* (ein Lustrationsgerät), 7 Schafen, 7 Ferkeln u. s. w. — 7 mal soll der Fieberkranke mit der verordneten heilkräftigen Salbe eingerieben werden (IV R 26, 49 b) — 7 mal soll Marduk die Sünden des Büssers lösen (King, Magic Nr. 11, 37). — Sind der Sünden auch 7 mal 7, so sollen sie gelöst werden (IV R 10, 45 b ff., s. oben S. 612). — 7 mal soll sich der Büsser, nachdem er das Büssergewand angezogen und sich die Seiten geschlagen, nach rechts und 7 mal nach links kehren, ehe er dann in Trauer niederhockt (Craig, Rel. Texts I 17, 17 f.).

5) Dies gilt insbesondere auch von der 7-tägigen Woche, die gewiss in den 4 Mondphasen (vgl. dazu z. B. auch III R 64, 18 b, wo vom 7., 14., 21., 28. Mo-

die Siebenzahl als heilige Zahl in Babylonien ihre Wurzeln haben wird, bleibt aber trotzdem bestehen.

Schwierig und viel umstritten ist die Frage nach der Zuweisung der einzelnen keilschriftlichen Planetennamen an die ihnen entsprechenden Planeten und damit zusammenhängend die nach manchen Seiten hin wichtige Frage nach der Reihenfolge der Planeten bei den Babyloniern. Zwar wird in den Sternlisten aus der Bibliothek Assurbanipals wiederholt, insbesondere II R 48, 48—54 ab und III R 57, 65—67a, folgende stereotype Reihe der Planeten genannt: 1. *Sin*, 2. *Šamaš*, 3. *ŠUL. PA. UD. DU*, 4. *Dilbat*, 5. *Kaimânu*, 6. *GUD. UD*, 7. *ZAL. BAT-a-nu*. Jedoch ist von diesen sieben Planeten-Bezeichnungen ohne Weiteres nur sicher 1. *Sin*-Mond, 2. *Šamaš*-Sonne, 4. *Dilbat*-Venus [1]). Weiter steht für 5. *Kaimânu* und 6. *GUD. UD* so viel fest, dass in der spätbabylonischen Zeit *Kaimânu* = Saturn [2]) und *GUD. UD* = Merkur [3]) war. Nimmt man nun an, was immerhin als das Nächstliegende erscheint, dass diese Namen die gleichen Planeten auch schon von jeher bezeichnet haben, so erhält man für obige Liste als stereotype Reihenfolge bei den Babyloniern:

A 1. Mond, 2. Sonne, 3. Jupiter, 4. Venus, 5. Saturn, 6. Merkur, 7. Mars [4]).

Indessen scheint doch auch wieder mancherlei dafür zu sprechen, dass die Namen für die vier Planeten Merkur, Mars, Jupiter, Saturn nicht constant geblieben sind, sondern dass in der späteren Zeit aus bestimmten Gründen Vertauschungen unter denselben stattgefunden haben, und zwar derart, dass einerseits Merkur und Jupiter, andererseits Mars und Saturn ihre Namen vertauscht haben [5]).

natstage in Verbindung mit dem Monde die Rede ist) ihren Ursprung hat und erst sekundär mit den 7 Planeten verknüpft worden ist, ebenso wie die 5-tägige Woche in einer Sechsteilung des Monats ihren Ursprung hat (vgl. dazu meine Ausführungen in Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1901 S. 53f.) und erst sekundär vielleicht auch mit 5 Planetengöttern verknüpft worden ist (vgl. dazu Winckler, Altor. Forsch. III S. 193 und in Mitt. d. Vorderas. Ges. 1901 S. 269).

1) Vgl. oben S. 424.

2) S. oben S. 409f. *Kaimânu*-Saturn (und damit *ZAL. BAT-a-nu*-Mars) liegt aber jedenfalls auch schon in der Liste II R 49 Nr. 3 (aus der Zeit Assurbanipals) vor.

3) Dies nach den Berechnungen Epping's. S. dessen Astron. aus Babyl. S. 112.

4) Damit würde nahezu übereinstimmen die in der spätbabylonischen Zeit (Seleuciden-Zeit) üblichste Reihenfolge der Planeten, die nach Kugler bei Jensen in Zeitschr. f. deutsche Wortforsch. I (1900) S. 155 Jupiter, Venus, Merkur, Saturn, Mars, Mond ist, woneben allerdings auch Abweichungen wie Jupiter, Mars, Venus ... und Jupiter, Venus, Mars, Saturn, Mond ... vorkommen.

5) Dies nehmen vor allem Hommel, Aufs. und Abh. S. 377f. (= Ausland

Bei dieser Annahme würde die obige Planetenreihe für die ältere babylonische Zeit vielmehr

B 1. Mond, 2. Sonne, 3. Merkur, 4. Venus, 5. Mars, 6. Jupiter, 7. Saturn

lauten, eine Reihe, welche dann völlig übereinstimmen würde mit dem sog. Thema mundi[1]) (Macrob. Somn. Scip. I 21, 24; Tierkreis von Dendera) und nahezu[2]) mit der im Altertum bei griechischen und lateinischen Schriftstellern vielfach wiederkehrenden Planetenordnung

C 1. Mond, 2. Merkur, 3. Venus, 4. Sonne, 5. Mars, 6. Jupiter, 7. Saturn[3]),

bei welcher die Planeten einschliesslich Sonne und Mond nach ihrer scheinbaren Entfernung von der Erde angeordnet sind. Diese Reihe C, aus welcher sich zur Not auch die Reihenfolge der Namen unserer Wochentage ableiten lässt[4]), liegt nun auch, wenigstens nach den Angaben Rawlinsons, den Farben des Borsippa-Tempels zu Grunde (s. oben S. 616 Anm. 7). Desgleichen entspricht ihr die Reihenfolge der Himmelssphären der Araber. Mit der Reihe C stimmt ferner auch im Grunde überein die Reihenfolge der Planeten

D 1. Sonne, 2. Venus, 3. Merkur, 4. Mond, 5. Saturn, 6. Jupiter, 7. Mars,

---

1891 S. 383) und S. 446 ff. und ihm folgend Winckler, zuletzt Altor. Forsch. III S. 186 ff. an, während Jensen in Zeitschr. f. Ass. V (1890) S. 127 f. wenigstens bei *GUD. UD* = Merkur schwankt, in Zeitschr. f. deutsche Wortforsch. I (1900) S. 155 dagegen an der Unveränderlichkeit der babylonischen Planetennamen festhält. S. zu dieser Frage auch bereits oben S. 408 f., 409, 413 unter Ninib und Nergal.

1) Wonach sich am ersten Welttage der Mond im Krebs, die Sonne im Löwen, Merkur in der Jungfrau, Venus in der Wage, Mars im Skorpion, Jupiter im Schütz, Saturn im Steinbock befand. Vgl. dazu Lenormant, Origines I p. 242; Hommel, Aufs. und Abh. S. 375.

2) Nur mit dem Unterschied, dass die Sonne an 5. statt an 2. Stelle steht.

3) S. zu dieser Reihe Brandes in Hermes II S. 259 und neuerdings Bousset in Arch. f. Rel. Wiss. IV (1901) S. 238 f. (mit zahlreichen Nachweisen aus den Klassikern u. s. w.).

4) So im Anschluss an Dio Cassius 37, 19 die meisten Neueren; Bedenken dagegen äussert Jensen in Zeitschr. f. deutsche Wortf. I S. 156 f. Die Voraussetzung, von der aus man hierbei die Reihenfolge unserer Wochentagsnamen aus der Reihe C gewinnt, ist bekanntlich die, dass man jede Stunde (jeden Teil) des Tages von einem Planeten regiert sein lässt und annimmt, dass der Name des Wochentags von demjenigen Planeten herrührt, der auf die erste Stunde des betreffenden Tages fällt. Bei Zugrundelegung eines 24-stündigen Tages erhält man so mit dem Saturn in der Reihe C anfangend und über den Jupiter rückwärts zählend: 1. Stunde Saturn (Samstag), 25. Stunde Sonne (Sonntag), 49. Stunde Mond (Montag), 73. Stunde Mars (Dienstag), 97. Stunde Merkur (Mittwoch), 121. Stunde Jupiter (Donnerstag), 145. Stunde Venus (Freitag). Bei Zugrundelegung eines 60-»stündigen« Tages erhält man mit dem Mond in der Reihe C anfangend und über den Merkur vorwärts zählend: 1. »Stunde« Mond (Montag), 61. »Stunde« Mars (Dienstag), 121. »Stunde« Merkur (Mittwoch), 181. »Stunde« Jupiter (Donnerstag), 241. »Stunde« Venus (Freitag), 301. »Stunde« Saturn (Samstag), 361. »Stunde« Sonne (Sonntag).

die sich sowol bei den Mandäern [1]), wie auch vereinzelt im Syrischen und im Jüdischen [2]) findet.

Wesentlich verschieden von den zuletzt besprochenen Reihen B, C, D ist die folgende

E 1. Sonne, 2. Mond, 3. Jupiter, 4. Merkur, 5. Mars, 6. Saturn, 7. Venus.

Diese Reihenfolge liegt vor in den Farben der Mauerzinnen von Ekbatana (oben S. 617 Anm. 1), ferner aller Wahrscheinlichkeit nach bereits in dem Etagenturme von Khorsabad (oben S. 616f. Anm. 7 gegen Ende) [3]). Sehr nahe steht dagegen wieder dieser Reihe E eine weitere, in der nur einerseits Jupiter und Mars, andererseits Saturn und Venus ihre Stellen getauscht haben, also die Reihe

F 1. Sonne, 2. Mond, 3. Mars, 4. Merkur, 5. Jupiter, 6. Venus, 7. Saturn.

Diese unseren Wochentagen zu Grunde liegende Reihe ist zwar für das Babylonische selbst nicht zu belegen, geht aber wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit der Reihe E im letzten Grunde gewiss ebenfalls auf das Babylonische zurück, wie denn nicht nur die Römer, sondern auch die Harranier diese Ordnung der Planetengötter kennen [4]).

Vielleicht liegt mit Gunkel im Arch. f. Rel. Wiss. I S. 297f. auch bereits Ezech. 9 diese Reihe F oder die vorhergehende Reihe E zu Grunde, da hier der Schreiberengel (Nabû) in der »Mitte« der Sieben auftritt (s. dazu oben S. 404). — Ebenso möglicher Weise Hen. 20, falls hier in der Reihe Uriel, Rafael, Raguel, Michael, Sariel, Gabriel, Ῥεμειήλ der mittlere, Michael, dem Nabû entspricht, wofür sich mancherlei geltend machen liesse.

Der babylonische Kult der sieben Planetengötter [5]) hat im A. T.

---

1) Brandt, Mand. Schrift. S. 45. 85.

2) Nöldeke bei Jensen in Zeitschr. f. deutsche Wortf. I S. 156.

3) Zweifelhaft muss bleiben, ob die im Fundamente des Sargonpalastes in einem Steinkasten zusammen gefundenen 7 Tafeln aus Gold, Silber, Bronze (*erû*), Zinn (*anâku*), Magnesit (*A. BAR*), Lapislazuli (*uknû*), Alabaster (?) (*GIŠ. ŠIR. GAL*), welche, und zwar in dieser Reihenfolge, in den betreffenden Inschriften auf diesen Tafeln auch selbst erwähnt werden, auf die Planetengötter und deren Farben und Metalle Bezug haben; dies um so mehr, als an zwei verwandten anderen Stellen bei Sargon (Ann 421; Prunkinschr. 160) anstatt der 7 vielmehr 8 bezw. 9 Tafeln und zwar aus Gold, Silber, Lapislazuli (*uknû*), *aspû*, Alabaster (?) (*parûtu*), Bronze (*erû*), Zinn (*anâku*), (Eisen), Magnesit (*A. BAR*) aufgeführt werden. Vgl. hierzu übrigens auch Šurpu VIII 68 »die (zur Heilung dienenden) Wasser von Silber, Gold, Bronze (*erû*), Zinn (*anâku*), Magnesit (*A. BAR*)« (folgen 12 Edelsteine) und dazu wiederum Hen. 67, 4 »die Berge aus Gold, Silber, Eisen, Gussmetall und Zinn«, deren schmelzende Glutmasse sich mit Wasser verbindet und zur Heilung des Leibes dient. Vgl. auch bereits oben S. 618 Anm. 4.

4) Dieselbe liegt auch in der oben S. 619 besprochenen κλῖμαξ ἑπτάπυλος der Mithrasmysterien vor.

5) Dieselben sind also, in der obigen Reihe B aufgeführt, *Sin* (Mond), *Šamaš* (Sonne), *Nabû* (Merkur), *Ištar* (Venus), *Nergal* (Mars bezw. Saturn), *Marduk* (Jupiter), *Kaimânu* d. i. Ninib (?) (Saturn bezw. Mars).

und besonders im späteren Judentum und von da aus auch im N. T. mannigfache z. T. ziemlich tiefgehende Spuren zurückgelassen. So liegt vielleicht bereits in der Patriarchensage in den 6 Söhnen der Lea nebst deren Schwester Dina eine Beziehung zu den 7 Planetengottheiten (6 männliche und eine weibliche) vor[1]). — Mit grösserer Sicherheit gehen auf die 7 Planetengötter die 6 + 1 Männer (Engel) in dem Gesichte Ezech. 9f. zurück (s. dazu oben S. 404). — Ohne Frage ist dies aber der Fall bei den sieben Erzengeln des Judentums und des Urchristentums; dabei ist nicht ausgeschlossen, dass gleichzeitig auch die persische Vorstellung von den 7 (6) Amesha-spenta mit eingewirkt hat, die aber ihrerseits wahrscheinlich wieder von der babylonischen Planetenverehrung beeinflusst ist.

Eine Identifikation der 7 Erzengel mit den 7 Planetengöttern im Einzelnen ist kaum mehr möglich, zumal in den Aufzählungen der jüdischen Quellen hier ein sehr starkes Schwanken herrscht und weder die Reihenfolge, noch auch die Namen der einzelnen Erzengel feststehen[2]) und die Charakteristika, wie sie z. B. Hen. 20 gegeben werden, zu blass sind, um mit Sicherheit die einzelnen Erzengel mit den einzelnen Planetengöttern identificiren zu können. Auf die spätjüdischen Traditionen, wonach die 7 Erzengel mit den 7 Himmeln (und zwar in der Reihenfolge C von oben S. 623) zusammengebracht werden[3]), oder mit den einzelnen Wochentagen und den ihnen entsprechenden Planeten combinirt werden[4]), ist wol nicht allzuviel zu geben. Immerhin ist zu beachten, dass auch in diesen Listen Michael in der Regel in der Mitte steht, wie in Hen. 20.

In der Apoc. Joh. treten die 7 Erzengel auf als die 7 Geister vor Gottes Thron (1, 4; vgl. 3, 1; 4, 5; 5, 6), die 7 Engel, die vor Gott stehen (8, 2). Vgl. dazu die ausführliche Erörterung von Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 294—302.

Kultische Symbole als Abbilder der sieben Planeten, und somit im letzten Grunde babylonischer Herkunft, sind schon im A. T. mehrfach zu belegen. Dahin gehört 1) der siebenarmige Leuchter des zweiten Tempels (beschrieben Exod. 25, 31 ff. und abgebildet auf dem Titusbogen), dessen Beziehung zu den 7 Planeten noch Josephus, Bell. Jud. V 5, 5; Ant. III 6, 7; 7, 7 und Philo, Quis rer. div. haer. I 504 bekannt gewesen zu sein scheint[5]). S. dazu Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 126f. Die Planetenzählung, die diesem

1) S. dazu Winckler, Gesch. Isr. II S. 58 f. 122 f. und Jensen in Berl. phil. Woch.schr. 1902 Nr. 33/34 Sp. 1032. In seinen Altor. Forsch. III S. 81 ff. sucht Winckler auch einen Zusammenhang zwischen den Makkabäerbrüdern und den Planeten nachzuweisen.

2) Vgl. hierzu Lueken, Michael S. 36 f.

3) S. dazu Bousset, Arch. f. Rel. Wiss. IV S. 268 f.; daselbst auch über die Verknüpfung von 7 Engelklassen mit den 7 Himmeln im Judentum.

4) S. dazu Weber, Jüd. Theol.² S. 169; Lueken, Michael S. 56.

5) Doch könnte es sich bei Josephus und Philo auch um eine, durch die Neigung zur Symbolisirung in der damaligen Zeit unterstützte, selbständige Erklärung handeln, die aber instinktiv das Ursprüngliche traf.

siebenarmigen Leuchter zu Grunde liegt, scheint die des Schemas C (oben S. 623), mit der Sonne in der Mitte, zu sein, wie dies auch Philo a. a. O. ausdrücklich angibt. — 2) Der Leuchter bei Sach. 4, 2ff., dessen sieben Lampen nach der daselbst gegebenen Erklärung »die 7 Augen Jahve's« sind, »die die ganze Welt durchschweifen«. Vgl. hierzu Gunkel a. a. O. S. 125ff. Möglicherweise liegt hier mit Gunkel eine andere Anordnung der Planeten zu Grunde als bei dem siebenarmigen Leuchter von Exod. 25, 31ff., und zwar eine solche, bei der die Sonne nicht in der Mitte, sondern am Anfang steht, also nach dem Schema D, E oder F (oben S. 623f.). — 3) Auch die Leuchter des salomonischen Tempels (1. Kön. 7, 49) sind wol mit Gunkel a. a. O. S. 129 gleichfalls bereits als Planetensymbole zu fassen, so dass demnach dieses ursprünglich vom Planetenkult ausgehende Kultsymbol in Israel bereits ziemlich frühzeitig Eingang gefunden haben würde.

Aus der Apoc. Joh. gehören ferner hierher die 7 goldenen Leuchter, in deren Mitte Christus erscheint (1, 12. 20; 2, 1): — die 7 Sterne, die er in seiner Rechten hält (1, 16; 2, 1; 3, 1) und die als Engel (der 7 Gemeinden) erklärt werden (1, 20): — die 7 Feuerfackeln, die vor dem Throne Gottes brennen und als die 7 Geister Gottes erklärt werden (4, 5); — die 7 Augen des Lammes, die erklärt werden als die 7 Geister Gottes, ausgesandt auf die ganze Erde (5, 6). Vgl. darüber Gunkel a. a. O. S. 298ff. Auch das Buch mit 7 Siegeln (5, 1; 6, 1–8, 1), wobei Winckler, Altor. Forsch. II S. 386 (s. übrigens auch bereits Brandes in Hermes II (1867) S. 283) auch im Einzelnen noch Beziehungen zwischen den bei Öffnung der einzelnen Siegel gebrauchten Bildern und den einzelnen Planetengöttern aufweisen zu können glaubt[1], ist hier zu erwähnen, obwol zu beachten ist, dass die Siebenzahl der Siegel erst aus einer ursprünglichen Vierzahl (entsprechend den 4 Rossen bei Sach. 1 und 6) sekundär hervorgegangen ist.

Der Tierkreis.

Darüber, dass die zwölf Bilder des Tierkreises sämmtlich in Babylonien heimisch sind[2], ist jetzt kein Wort mehr zu verlieren, nachdem bereits Jensen in seiner Kosmologie der Babylonier die meisten Tierkreisbilder schon für die ältere Zeit für Babylonien nachgewiesen hatte, und sodann durch Epping, Astron. aus Babylon und anderwärts, die Existenz des vollständigen Zodiakus bei den

1) Ähnlich sucht Winckler a. a. O. auch entsprechende Beziehungen zu den Planetengöttern im Einzelnen bei den 7 (Erz-)Engeln, die die 7 Trompeten blasen (8, 2ff.), und bei den 7 Worten an die 7 Engel der 7 Gemeinden (1, 20ff.) nachzuweisen.

2) Eine gegenteilige Ansicht vertritt noch der klassische Philologe Thiele, Antike Himmelsbilder 1898.

Babyloniern, mindestens bis zur Zeit des Kambyses hinauf, bekannt geworden war[1]).

Mit grosser Wahrscheinlichkeit repräsentiren mit Hommel, der sich um diesen Punkt besonders bemüht hat[2]), die im Grossen und Ganzen sich stereotyp wiederholenden Embleme auf den babylonischen sog. Grenzsteinen[3]), wie schon gleich vom Bekanntwerden derselben an vielfach vermutet worden ist, in der Tat Darstellungen der 12 (13) Tierkreisbilder. Jedenfalls sind, wie Sonne, Mond und Venusstern (vgl. oben S. 424), so auch die 12 Tierkreisgestirne auf einem jeden dieser »Grenzsteine« sei es in ihrer Gesammtheit, sei es wenigstens zum grösseren Teile vertreten; allerdings daneben auch noch die eine oder andere weitere Sterngottheit, wie namentlich die Schlangengottheit (oben S. 505, Anm. 9). Es lässt sich somit an der Hand dieser Dokumente, die zumeist aus der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends stammen, auch schon für diese frühe Zeit die Existenz der Tierkreisbilder für Babylonien urkundlich belegen und in ihrer allmählichen Herausbildung zu der späteren stereotypen Gestalt derselben verfolgen. Dabei ist nun besonders beachtenswert, dass in dem Texte dieser »Grenzsteine« die bekannteren babylonisch-assyrischen Gottheiten, darunter in der Regel auch die Planetengötter, zu jenen Tierkreisemblemen in Beziehung gesetzt werden, in den Tierkreisgestirnen sozusagen ihre Offenbarungsstätte erhalten, eine Tatsache die auch sonst in der Keilschriftlitteratur ihre Analogien hat[4]). Wir können daher gerade auf Grund dieser Grenzsteine mit Fug und Recht von einem ausgedehnten göttlichen Kult der Tierkreisbilder bei den Babyloniern sprechen.

Wie in Verbindung mit dem Planetenkult, wenn auch nicht letztlich darin begründet, die Siebenzahl (oben S. 621), so hat auch in Verbindung mit dem Tierkreiskult die Zwölfzahl bei den Babyloniern eine grosse Bedeutung erlangt; wobei aber auch hier nicht die Zwölfzahl der Tierkreisbilder, sondern die Zwölfzahl der Mondwechsel im Laufe eines Sonnenjahres den ursprünglichen Ausgangspunkt für die Bedeutsamkeit dieser Zahl abgegeben haben wird.

---

1) Über die Namen, speciell die spätbabylonischen, dieser 12 Tierkreisbilder s. zuletzt Jensen in Gött. Gel. Anz. 1902 S. 370f.

2) S. dessen Aufs. u Abh. S. 360—366 (= Ausland 1891 S. 226ff.); 236—268; 434—445.

3) Vgl. für die Abbildungen auf solchen Grenzsteinen insbesondere V R 57 (Nebuk. I), auch in Guide to the Bab. and Ass. Antiqu. (Brit. Mus.) 1900 Pl. XI; III R 45 (Marduk-nâdin-aḫi und seine Zeit), auch bei Epping, Astr. aus Babyl. hinter S. 150; Caillou Michaux (11. Jahrh.) in Perrot et Chipiez, Hist. de l'art II p. 610f., Hommel, Gesch. Bab. u. Ass. S. 74, auch Aufs. u. Abh. S. 252; Stein Merodach-Baladan's II im Berl. Mus., eine Seite in Helmolt's Weltgesch. III hinter S. 28; und namentlich Mémoires de la Délégation en Perse 1900ff. mit photolithographischen Nachbildungen mehrerer solcher Grenzsteine aus dem 13. Jahrh.

4) Vgl. im Allgemeinen Jensen, Kosmol. S. 146ff., auch z. B. das oben S. 374 und S. 427 zu Marduk und Stier, Ištar und Jungfrau Bemerkte. Darauf bezieht sich auch Diodor II 30fin.: *τῶν θεῶν δὲ τούτων* [d. h. der vorher genannten 36 Dekane, vgl. oben S. 452] *κυρίους εἶναί φασι δώδεκα τὸν ἀριθμόν, ὧν ἑκάστῳ μῆνα καὶ τῶν δώδεκα λεγομένων ζῳδίων ἓν προςνέμουσι.* Die hier erwähnte Zuteilung von Monaten an die einzelnen Götter, die ja mit der Verknüpfung der Götter mit den Tierkreisbildern aufs Engste zusammenhängt, ist gleichfalls keilschriftlich zu belegen (Monatsliste IV R 33 und sonst).

Belege für die Zwölf als bedeutsame Zahl bei den Babyloniern sind u. a.: Die namentlich in den Inschriften Assurbanipals zu beobachtende Neigung, das Pantheon der Hauptgötter gerade auf 12 Götter abzurunden. — Das Auflegen von 12 Broden vor der Gottheit im Opferkult (oben S. 600). — Die Namhaftmachung von gerade 12 heilkräftigen Edelsteinen[1]) in Šurpu VIII 68f. (meine Beiträge S. 45). — Die Erwähnung von 12 bronzenen Götterbildern in dem kultischen Text IV R 23 Nr. 1 Col. I 6 in einem Zusammenhang, der es nahelegt, an Bilder von Sterngöttern, speciell von Zodiakalgöttern zu denken[2]).

Wie der Planetenkult, so hat auch der babylonische Kult der 12 Tierkreisgestirne im A. T. und im späteren Judentum, damit dann auch im N. T., deutliche Spuren zurückgelassen. Aus dem israelitischen Altertum kommt hier in Betracht das sich mehrfach wiederholende feste Schema von 12 Söhnen, 12 Stämmen u. s. w., so insbesondere bei den 12 Söhnen Jakobs und den entsprechenden 12 Stämmen des Volkes Israel-Juda, den 12 Stämmen Ismaels (Gen. 17, 20; 25, 13ff.), den 12 Söhnen Nahor's (Gen. 22, 20—24), Esau's (Gen. 36); vgl. auch die Söhne und Enkel der Ḳeṭûra (Gen. 25, 1—4), wo gleichfalls ursprünglich die 12-Zahl beabsichtigt sein wird[3]), sowie die 13 (LXX A: 12) Söhne Joḳṭan's (Gen. 10, 26f.)[4]).

Bei den 12 Söhnen Jakob's ist, wie Gen. 49 und Gen. 37, 9 nahelegen, vielleicht auch noch im Einzelnen eine Beziehung zu den 12 Bildern des Tierkreises in der israelitischen Tradition erhalten geblieben oder von Neuem eine solche Verbindung hergestellt worden. Vgl. meine Ausführungen über Gen. 49 in Ztschr. f. Ass. VII (1892) S. 161ff. und die daran anknüpfenden Darlegungen von Stucken in Mitt. der Vorderas. Ges. 1902 S. 166ff.

Ob bei dem (babylonischen) Kult der מזלות 2. Kön. 23, 5, entsprechend der späteren Bedeutung dieses Wortes, ausschliesslich an die 12 Tierkreisbilder zu denken ist, oder ob noch eine umfassendere Bedeutung, nämlich allgemein »Stationen« (der Götter am Himmel) vorliegt, ist nicht leicht zu entscheiden. Auf jeden Fall aber wird das Wort *mazzalôt* auf babyl. *manzaltu* (aus *manzaztu* von *nazâzu* »stehen«) »Standort« (der Sterngötter) zurückzuführen sein. Weniger sicher ist wieder, ob mit den מזלות die מזרות von Hiob 38, 32 vereinerleit werden dürfen. Nach Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 140f. wären auch unter den Tiergestalten, deren (babylonischer) Kult Ezech. 8, 7—12 beschrieben wird, speciell die Tierkreisbilder und damit zugleich auch die Chaostiere (vgl. dazu oben S. 502) zu verstehen.

In der spätjüdischen Zeit gelten, voraussichtlich unter erneutem babylonischen Einflusse, die Tierkreisheroen als Engelwesen. So

1) S. dazu bereits oben S. 624 Anm. 3. Wenn, wie oben zur Erwägung gegeben, bei den vorhergehenden Metallen an die Planeten gedacht werden dürfte, so würde natürlich bei den unmittelbar darauf folgenden 12 Edelsteinen eine Verknüpfung derselben mit den 12 Tierkreisgestirnen anzunehmen sein.

2) S. dazu schon Jensen, Kosmol. S. 92 und Hommel, Aufs. u. Abh. S. 228f. Doch ist, gegen Hommel, daselbst in Z. 16 nicht von einem »Meer« als Kultusgerät die Rede, sondern von einem »Oceanwort« (vgl. oben S. 537), das in die Ohren des Stierbildes geflüstert werden soll.

3) Vgl. Gunkel, Genesis[1] S. 300.

4) Vgl. Gunkel, Genesis[1] S. 84.

werden Hen. 82 die 12 Taxiarchen der 12 Monate mit Engelnamen aufgeführt. Vgl. auch unten zu den 12 Engeln auf den 12 Thoren des himmlischen Jerusalem Apoc. Joh. 21, 12.

Nicht leicht zu entscheiden ist die Frage, ob bei der traditionellen Zwölfzahl des Jüngerkreises Jesu die für das Judentum damals feststehende Heiligkeit und Bedeutsamkeit der Zwölfzahl im Anschluss an die Zwölfzahl der Stämme Israels ausschliesslich massgebend gewesen ist, oder ob vielmehr in dieser Festlegung des Jüngerkreises gerade auf die Zahl 12 auch Motive mit unterlaufen, die ihrem Ursprung nach mythologischer Art sind, wonach der Christus, der ja auch sonst mancherlei Züge eines Sonnenheros, speciell eines Jahressonnengottes trägt (vgl. oben S. 377—394), von 12 Heroen, entsprechend den oben genannten Tierkreisengeln, umgeben gedacht wird[1]. Beachtenswert ist in dieser Hinsicht auch, dass neben den 12 auch 70 (72) Jünger Jesu erscheinen, auch hier vielleicht nicht ausschliesslich auf Nachahmung der 70 (72) Nachkommen Jakobs oder der 70 (72) Völker in der Völkertafel beruhend. Ob dagegen mit Winckler, Altor. Forsch. II S. 387 und anderwärts, auch im Einzelnen Beziehungen zwischen den einzelnen Jüngergestalten und den Tierkreiszeichen sich nachweisen lassen, erscheint mir doch noch fraglich.

Auch die Bezeichnung der Engel als עירין »Wächter« Dan. 4, 10. 14. 20 und öfter in Hen. geht wol auf eine babylonische Bezeichnung der Sterngottheiten, speciell der Tierkreisgötter als »Wächter« oder »Aufseher« zurück, wenn sich eine solche bis jetzt auch noch nicht aus den einheimischen Urkunden belegen lässt, sondern nur aus Diodor (s. die oben S. 452 mitgeteilte Stelle). Eben dahin gehören die *Ζωφησαμιμ* d. i. צפי שמים »Himmelswächter« in der phönikischen Kosmogonie bei Philo Byblius[2]).

Im Kultus ist die Zwölfzahl, und zwar auch hier ursprünglich gewiss in astralem Sinne, schon in der älteren israelitischen Zeit nachweisbar. So bei dem aus 12 Steinen bestehenden heiligen Steinkreis (Gilgal)[3]) Josua's Jos. 4. Vgl. ferner die Errichtung der 12 Masseben am Sinai Exod. 24, 4; die 12 Brunnen zu Elim (Exod. 15, 27); die 12 Steine, aus denen Elia den Altar für Jahve baut (1. Kön. 18, 31, spätere Recension); die 12 Rinder, die das eherne Meer tragen (1. Kön. 7, 25); die Zwölfzahl der Schaubrote (Lev. 24, 5)[4]); die 12 Edelsteine[5]) auf der Orakeltasche des Hohenpriesters (Exod. 28, 17ff., 39, 10ff.); vgl. die 12 (LXX) Edelsteine auf dem Kleid des Urmenschen (Ezech. 28, 13).

---

1) Bemerkenswert ist hierfür u. a. das Wort Jesu an die Jünger Matth. 19, 28 (vgl. Luc. 22, 30): *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.*

2) Vgl. dazu Winckler in Alt. Orient III 2/3 S. 62f.

3) Derselbe ist nach Winckler, Gesch. Isr. II S. 102ff. wol eigentlich identisch mit dem Richt. 3, 19 (26) genannten Gilgal, sowie mit dem Gilgal, der in der Geschichte Samuels und Sauls eine so wichtige Rolle spielt (1. Sam. 10, 8 u. s. w.).

4) Zur babylonischen Parallele s. oben S. 600.

5) Zu der Erwähnung von 12 Edelsteinen in einem babylonischen kultischen Texte s. oben S. 624 Anm. 3; 628 Anm. 1. — 6 Edelsteine an der Brust des Königs werden in dem kultischen Texte IV R 18* Nr. 3 Col. IV aufgeführt.

Auf ein Kultusbild, auf dem auch die 12 Sterne (Sternbilder) des Tierkreises abgebildet sind, führt wol die Schilderung des himmlischen Weibes (Apoc. Joh. 12, 1), gekleidet in die Sonne, der Mond unter ihren Füssen, und auf ihrem Kopf ein Kranz von 12 Sternen, wobei auf alle Fälle diese 12 Sterne den 12 Sternbildern des Tierkreises entsprechen. Vgl. Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 386 und anderwärts.

Besonders klar tritt die Nachwirkung des Tierkreiskultes hervor in der zuerst bei Ezechiel (vgl. auch Jes. 54, 11f.) zu belegenden und dann im späteren Judentum weiter ausgebildeten Idee des himmlischen (neuen) Jerusalem[1]. Wie dieses an und für sich im letztem Grunde ein Bild des Himmels darstellt, so entsprechen auch bei der Einzelschilderung dieser himmlischen Idealstadt die einzelnen Züge den einzelnen Teilen des Himmels. So die 12 Thore[2] (diese bereits Ezech. 48, 30—35) den 12 Sternbildern des Tierkreises, die ja auch je ein Thor am Himmel haben (Hen. 75, 4ff.; 72, 2ff.). Während aber Ezech. 48 blos von 12 Thoren die Rede ist, kennt Apoc. Joh. 21, 12 auf den 12 Thoren auch 12 Engel, mit welchen wieder die 12 Tierkreisengel Hen. 82 zu vergleichen sind. Auch die ibid. V. 19f. im Einzelnen genannten 12 Edelsteine der 12 Grundsteine, die in Jes. 54, 11f. (in Verbindung mit Exod. 28, 17ff.; 39, 10ff.; Ezech. 28, 13ff.) ja allerdings ihr Vorbild haben, haben trotzdem im letzten Grunde als Symbole der 12 Tierkreisbilder bezw. Tierkreisgötter zu gelten[3].

Wie die babylonische göttliche Verehrung der zwölf Tierkreisgestirne im A. T. und im Judentum deutliche Spuren hinterlassen hat, so ist Entsprechendes auch der Fall bei einer Anzahl von religiösen Vorstellungen, die sich an den in 4 oder 24 oder 72 (70) Teile geteilten grössten Himmelskreis knüpfen.

---

1) Auf die Unterscheidung zwischen »himmlischem Jerusalem« und »neuem Jerusalem« (vgl. dazu Bousset, Offenb. Joh. S. 509ff. und S. 519—522) kommt es in diesem Zusammenhange nicht an. Denn auch das »neue Jerusalem« ist im Grunde ein Abbild des Himmels. Übrigens hat auch die Idee des präexistenten himmlischen Jerusalem (vgl. dazu ausser Bousset a. a. O. besonders noch Dalman, Worte Jesu I S. 106) im Babylonischen ihre Parallele und vielleicht ihren Ursprung. S. bereits oben S. 498 Abschnitt b gegen Ende (Erschaffung von Eridu und Babylon mit ihren Tempeln vor der Erschaffung von Himmel und Erde) und vgl. namentlich Stellen wie Sanh. Bell. 35 und Parallelen (s. die Übersetzung bei Meissner u. Rost, Bauinschr. Sanh. S. 7), wo es von Nineve heisst: »Nineve . . ., dessen Grundriss seit Alters (seit Anbeginn) zusammen mit der Schrift des Himmels gezeichnet war« (vgl. zur »Himmelsschrift« unten S. 634 Anm. 2).

2) Die Verknüpfung der 12 Thore mit den 12 Stämmen Israels ist natürlich für die ursprüngliche Herkunft der Vorstellung von den 12 Thoren bedeutungslos.

3) Vgl. zu der vielleicht schon für das Babylonische zu belegenden Verbindung der Tierkreisbilder mit 12 Edelsteinen oben S. 628 Anm. 1.

So hängen die 4 Keruben in der Form, wie sie bei Ezech. 1 und 10 [1]) und in der Apoc. Joh. 4 erscheinen, nämlich als die 4 grossen Träger des göttlichen Thronwagens mit Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesicht, den 4 Seiten des Himmels zugewendet, aller Wahrscheinlichkeit nach mit 4 Hauptbildern des Tierkreises zusammen [2]) und gehen damit auch in dieser Form [3]) im Grunde wol auf babylonische Vorstellungen zurück, wenn sich ganz Entsprechendes bis jetzt auch noch nicht mit Sicherheit im Babylonischen nachweisen lässt.

Im Einzelnen ist Folgendes zu bemerken. Von den 12 Bildern des Tierkreises nehmen bei einer Vierteilung desselben naturgemäss das 1 te, 4 te, 7 te und 10 te eine besondere Stelle ein, indem diese räumlich den Grenzpunkten der 4 Quadranten des Himmelskreises, sowie den 4 Himmelsrichtungen, zeitlich den Grenzpunkten der 4 Jahreszeiten entsprechen. Das sind aber, nach der älteren mit dem Stier beginnenden Einteilung des Tierkreises, die Tierkreisbilder des Stiers, des Löwen, des Skorpions und des Wassermanns. Die Annahme liegt nun sehr nahe, dass man die 4 Winde, wie solche auch bei den Babyloniern in der Regel gezählt werden, mit diesen 4 Quartal-Tierkreisbildern in Beziehung setzte. Zwar findet sich in dieser Hinsicht noch keine ausdrückliche inschriftliche Angabe. Indessen wird indirekt diese Annahme durch Folgendes empfohlen. Die so häufig auf babylonisch-assyrischen bildlichen Darstellungen begegnenden geflügelten Gestalten zu beiden Seiten des »heiligen Baums« (vgl. oben S. 527 und S. 530) sind wol sicher im Grunde Personifikationen der Winde [4]), die den Samen der Dattelpalme von den männlichen Palmbäumen auf die weiblichen übertragen [5]). Diese geflügelten Gestalten haben in der Regel Menschenköpfe und Menschengestalt, mehrfach aber auch Adlerköpfe bei Menschengestalt, sowie vereinzelt auch Menschenkopf und Löwenleib. Als verwandt mit diesen geflügelten Gestalten zu Seiten der Dattelpalme dürfen die Stier- und Löwenkolosse an den Eingängen der assyrischen Tempel und Paläste gelten [6]), die Menschenkopf und Vogelflügel nebst Stier- oder Löwenleib haben. Somit ist es nicht unwahrscheinlich, wenn auch einstweilen nicht sicher zu erweisen, dass man in Babylonien Stier, Löwe, Mensch, Vogel (Adler) als Symbol der 4 Winde kannte. Wie dem auch sei, so liegt es jedenfalls bei den biblischen Keruben sehr nahe anzunehmen, dass

1) Zum richtigen Verständnis des Ezechiel-Bildes, namentlich auch dafür, dass es sich im ursprünglichen Texte bei Ezech. nur um 4 nach den 4 Windrichtungen schauende Wesen mit je einem Gesicht handelt, vgl. Winckler, Altor. Forsch. II S. 347 ff.

2) S. dazu bereits Gunkel, Genesis [1] S. 20 f.

3) Zu den Keruben als Wächtern am Paradieseseingang, sowie zu den Keruben zu beiden Seiten des Palmbaumes und ihren babylonischen Vorbildern s. oben S. 529 f.

4) Dafür, dass die Winde bei den Babyloniern als geflügelte Wesen gedacht wurden, vgl. z. B. den Südwind im Adapa-Mythus (oben S. 521), den Sturmvogelgott Zû im Mythus vom Raub der Schicksalstafeln durch Zû (oben S. 499). Ebenso werden im A. T. die Winde geflügelt vorgestellt Ps. 18, 11; 104, 3. Vgl. ferner die Personifikation der 4 Winde in Sach. 6.

5) S. dazu Haupt in Toy's Ezekiel (Engl. Transl.) p. 182 f. und vorher schon Tylor in Proc. Soc. Bibl. Arch. XII (1890) p. 383—393 (nebst Tafeln mit Abbildungen).

6) Wie denn beide Arten von Wesen im A. T. den Namen Kerub tragen.

die Gestalt des Stiers, des Löwen, des Menschen und des Adlers[1]) von jenen den 4 Windrichtungen entsprechenden 4 Quartalssternbildern herrührt. Bei Stier und Löwe läge die Beziehung zu den Tierkreisbildern des Stiers und des Löwen offen zu Tage. Der Mensch würde dann dem schiessenden Skorpionmensch entsprechen, als welcher das Tierkreiszeichen des Skorpions im älteren Babylonischen erscheint. Der Adler aber würde dann nicht dem Wassermann, sondern dem in der Nähe befindlichen Sternbild des Adlers entnommen sein [2]).

Die Darstellung auf einem altbabylonischen Siegelcylinder des Britischen Museums[3]) mit einem auf zwei nach entgegengesetzten Seiten gelagerten Tieren (Stieren? mit Menschengesichtern?) thronenden Gotte[4]), der in einem Schiff über das Wasser gefahren wird, die zuerst Lenormant, Origines p. 119, und ihm folgend Delitzsch, Paradies S. 150 (und Babel u. Bibel S. 48f.) und A. Jeremias, Art. Marduk in Roscher's Lex. II Sp. 2348 mit der Merkaba Jahve's Ezech. 1 zusammengestellt hat, hat doch nur sehr entfernte Berührungen mit dem Ezechiel-Bilde. Vgl. dazu auch Jensen in »Christl. Welt« 1902 Sp. 490, der das babylonische Bild als den über den Ocean fahrenden Sonnengott erklärt. Eher bietet die oben S. 455f. mitgeteilte Stelle, in der Ištar auf 4 Seiten von 4 guten Genien umgeben gedacht wird, eine hier zu erwähnende Parallele.

Zu dem Namen Kerûb ist von Seiten des Babylonischen immer noch nichts Sicheres beizubringen[5]). Am nächsten liegt es vielleicht noch, wie auch schon von Delitzsch, Ass. Stud. S. 107f. geschieht, den Vogelnamen *kurûbu* (geschr. *ku-ru-bu*, wofür allerdings auch die Lesung *kušubbu* möglich) II R 37, 17f. mit כרוב zusammenzustellen. Dagegen ist der Versuch Delitzsch's, Ass. Handw. S. 352a, an der Stelle V R 29, 74 gh ein Wort *kurû[bu]* »Stier(gott)« herzustellen, unhaltbar, da hier, wie schon von Brünnow, List Nr. 10192 geschieht, natürlich *ku-ru-[u]* zu ergänzen ist. Auch die ansprechende Vermutung Haupt's (s. z. B. dessen Bemerkung in Paterson's Numbers p. 46), dass כרוב auf ein babyl. *karûbu* »gnädig« als Epitheton der Flügelgestalten zur Seite des Palmbaums zurückgehe, harrt

---

1) Die Reihenfolge und Stellung bei Ezechiel 1, 10 (Mensch = Ost, Löwe = Süd, Stier = Nord, Adler = West) braucht ja natürlich nicht ursprünglich zu sein, wie denn auch 10, 14 eine andere Anordnung zeigt (Stier, Mensch, Löwe, Adler). Wieder eine andere Folge in Apoc. Joh. 4 (Löwe, Stier, Mensch, Adler).

2) Der Grund dafür, dass statt des Wassermanns der Adler eingetreten, könnte darin liegen, dass das Sternbild des Wassermanns keine besonders hellen Sterne aufweist. Dagegen enthalten der Stier, der Löwe, der Skorpion und der Adler die vier sehr hervortretenden Sterne (sämmtlich erster Grösse) Aldebaran, Regulus, Antares und Altair, von denen überdies wenigstens Aldebaran, Regulus und Antares gerade annähernd je 90° von einander entfernt sind. — Möglich wäre übrigens auch, dass man den vierten Eckpunkt statt im Adler in dem unmittelbar über dem Wassermann befindlichen Vogelpferd Pegasus zu suchen hätte, der nach babylonischer Anschauung den Sturmvogelgott Zû repräsentirt (s. oben S. 502).

3) Zuerst und am deutlichsten veröffentlicht bei Tomkins, Studies on the times of Abraham, pl. III K.

4) Da der Besitzer des Siegels als ein Knecht der Göttin *Nin-si-an-na* bezeichnet wird, wird diese wol unter der kleineren, doch wol weiblichen Gestalt hinter dem Gotte zu erblicken sein.

5) Die Behauptung Lenormant's (vgl. Schrader in der 2. Aufl. dieses Werkes S. 39), dass auf einem Amulett in der Collection de Clercq an Stelle von sonstigem *šêdu damḳu* guter Schutzgeist (vgl. oben S. 455) vielmehr *ku-ru-bu damḳu* stände, beruht, laut brieflicher Mitteilung von Herrn de Clercq an A. Jeremias (s. des letzteren Art. Nergal in Roscher's Lexik. III Sp. 256 Anm.), auf einem Versehen (!) Lenormant's, hat also endgültig aus der wissenschaftlichen Diskussion auszuscheiden.

bis jetzt wenigstens noch der monumentalen Bestätigung. Als Epitheton Marduks kommt *karûbu* (geschr. *ka-ru-bu*, wofür aber auch die Lesung *kašubbu* möglich) K. 2854 vor (s. ZA. I S. 69), freilich wol in der Bedeutung »hehr«, nicht »gnädig«.

In ähnlicher Weise wie die 4 Keruben erscheinen als Repräsentanten der 4 Himmelsrichtungen die 4 Reiter auf 4 verschiedenfarbigen Rossen Sach. 1 (vgl. die 4 ersten Siegel Apoc. Joh. 6, 1—8), die 4 Wagen mit viererlei verschiedenfarbigen Rossen Sach. 6, die 4 Hörner Sach. 2, 1, die 4 Schmiede Sach. 2, 3 — alles eigenartige Vorstellungen, die im letzten Grunde gewiss auf die babylonische Mythologie zurückgehen, wenn auch die direkten Vorbilder noch nicht sicher nachzuweisen sind [1]). Gleicher Art, nur unter zeitlichem statt räumlichem Gesichtspunkt betrachtet, sind die 4 Toparchen (die 4 Jahreszeitenengel) Hen. 82, 4 ff. Daraus dass man, gewiss nach babylonischem Vorbild, die 4 Eckpunkte des Himmels mit den 4 Planetengöttern Merkur, Mars, Jupiter, Saturn combinirte (s. Anm. 1), erklärt es sich auch sehr einfach, dass sich im Spätjudentum mit der Vorstellung von 7 Erzengeln diejenige von 4 Erzengeln (Angesichtsengeln) kreuzte, die schon durch ihre Namen (Michael, Uriel oder Phanuel, Raphael und Gabriel) sich als identisch mit vier von den sieben Erzengeln erweisen, für die aber andererseits ausdrücklich bezeugt wird, dass sie nach den 4 Himmelsrichtungen gewendet sind. S. besonders Hen. 9, 1; 40; 54, 6; 71, 8 f.

Die vierundzwanzig Sterne, welche die Babylonier nach Diodor II 31 ausser den 12 Zeichen des Tierkreises noch besonders unterschieden und als *δικασταὶ τῶν ὅλων* bezeichneten [2]), und die mit Hommel in ZDMG. 45 S. 599 ff. wahrscheinlich die (ursprünglich) 24 Mondstationen sind, bilden, wie Gunkel und ich Schöpf. u. Chaos S. 308 gezeigt haben [3]), aller Wahrscheinlichkeit nach das Prototyp der 24 *πρεσβύτεροι* Apoc. Joh. 4, 4, die rings um den Thron Gottes auf 24 Thronen sitzen.

1) Vgl. dazu schon Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 122 f. Peiser in OLZ. 1901 Sp. 310 f. sucht die 4 Reiter und 4 Wagen mit Rossen speciell auf 4 auf 4 Tieren stehende Götter auf assyrischen Stelen, wie der des Asarhaddon aus Sendširli, zurückzuführen, aber schwerlich mit Recht. Vielmehr werden mit Winckler in Mitt. d. Vorderas. Ges. 1901 S. 177 den 4 Reitern (Rossen u. s. w.) die 4 auf die 4 Himmelsgegenden und gleichzeitig die 4 Jahreszeiten verteilten Planetengottheiten Merkur, Mars, Jupiter, Saturn nebst ihren 4 speciellen Farben zu Grunde liegen.

2) *μετὰ δὲ τὸν ζῳδιακὸν κύκλον εἴκοσι καὶ τέτταρας ἀφορίζουσιν ἀστέρας, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν τοῖς βορείοις μέρεσι, τοὺς δὲ ἡμίσεις ἐν τοῖς νοτίοις τετάχθαι φασίν, καὶ τούτων τοὺς μὲν ὁρωμένους τῶν ζώντων εἶναι καταριθμοῦσι, τοὺς δὲ ἀφανεῖς τοῖς τετελευτηκόσι προσωρίσθαι νομίζουσιν, οὓς δικαστὰς τῶν ὅλων προσαγορεύουσιν.*

3) S. ferner Bousset, Offenb. Joh. S. 291.

Sehr weitreichend und darum hier unmöglich erschöpfend zu behandeln ist die Bedeutung, welche der Zahl zweiundsiebzig und dazu als Variante oder auch als Abrundung der Zahl siebzig im biblischen Schrifttum und weit darüber hinaus eignet. Dass auch diese Zahl ursprünglich astronomischer Herkunft ist, von der Einteilung des 360-tägigen Jahres in 72 Tagfünfte (*ḫamuštu*) ausgehend, hat zuerst Winckler, Altor. Forsch. II S. 98 ff. [1]) gezeigt und später noch durch viele Beispiele im Einzelnen belegt. Die 72 ergibt sich als eine nochmalige Halbirung der 36 Dekane (Drittel der Tierkreiszeichen), die Diodor II 30 (s. oben S. 452) den Babyloniern zuschreibt und sie von denselben als »die beratenden Götter« (*θεοὶ βουλαῖοι*) bezeichnet werden lässt.

Natürlich ist nun immer erst in jedem einzelnen Falle, in welchem die Zahl 70 (72) vorkommt, festzustellen, ob dabei dem ganzen Zusammenhange nach die ursprünglich astrale Bedeutung der 70 (72) bezw. ihre Bedeutung als Jahreszahl noch nachwirkt, oder ob es sich blos um eine bedeutungslose Verwendung der nun einmal als runde Zahl beliebt gewordenen 70 (72) handelt. Dass z. B. in der Sage von den 70 oder vielmehr 72 Übersetzern der LXX wirklich noch ein alter Himmelsmythus, wenn auch unbewusst, nachklingt [2]), zeigt mit Winckler a. a. O. und in OLZ. 1901 Sp. 13 ff. deutlich die Variante der Sage, wonach es nur 5 Übersetzer gewesen seien [3]), oder die weitere Variante, wonach von den 72 Übersetzern immer je 2 in einer Zelle gesessen hätten, was auf die 36 nochmals halbirten Dekane führt. Auch z. B. die 72 Mitverschworenen des Set im Osiris-Mythus, der im Grunde ja ein Jahresmythus ist, ergeben sich leicht als Jahreszahl. Vgl. u. a. noch oben S. 380 Anm. 2 (die 7 Könige, 72 Heerführer und 365 comites, die dem Priesterkönig Johannes dienen) und das S. 628 f. zu den 12 und 70 (72) Söhnen und Nachkommen Jakobs und den

---

1) Vgl. ferner denselben ibid. S. 354 ff.; Gesch. Isr. II S. 57; oben S. 257 und anderwärts.

2) Die wol zu Grunde liegende babylonische mythologische Vorstellung ist die, dass der Sternenhimmel als eine Schrift (*šiṭru*) betrachtet wird. Die Bezeichnung der Sterne als »Himmelsschrift« (*šiṭir šamê* u. ä.) ist im Babylonischen sehr geläufig. Vgl. Delitzsch, Handw. S. 652 s. v. *šiṭru* und *šiṭirtu* und S. 187 s. v. *burummu* und vgl. zur Sache bereits Jensen, Kosmol. S. 6 f. und S. 45. Ob übrigens mit Delitzsch, Hiob S. 169 f. der Ausdruck מִשְׁטָר des Himmels Hiob 38, 33 hierzu gestellt werden darf, erscheint doch fraglich. Eher könnte die Bezeichnung *στοιχεῖα* für die Sterne bei älteren griechischen Kirchenschriftstellern (aber kaum in Gal. 4, 3. 9; Col. 2, 8. 20 vorliegend) mit der babylonischen Vorstellung von den Sternen als Himmelsschrift zusammenhängen. Wahrscheinlich liegt auch bereits in den Namen und der Reihenfolge der Buchstaben des sog. phönikischen Alphabets eine Beziehung zum Tierkreis vor. S. dazu einstweilen Hommel, Aufs. u. Abh. S. 472 f., Winckler, Altor. Forsch. III S. 195 ff., wobei ich übrigens im Einzelnen vielen der von Hommel und Winckler daselbst gemachten Aufstellungen mich nicht anschliessen kann.

3) Vgl. dazu 4. Esr. 14, 24. 37. 42 ff., wo Esra durch 5 Männer in 40 Tagen 24 + 70 Bücher schreiben lässt. Gunkel zur Stelle verweist mit Recht für den mythologischen Charakter dieser Angabe auf die ähnliche Notiz in Slav. Hen. 23, 6, wo Henoch in 30 Tagen und 30 Nächten 366 (Var. 360) Bücher schreibt. — Dabei wird mit Winckler a. a. O. die (ursprüngliche) Fünfzahl der Übersetzer der LXX auf die 5 Planeten als *ἑρμηνεῖς* (Diodor II 30) zurückgehen.

12 und 70 (72) Jüngern Jesu Bemerkte. Reichhaltiges Material über die Zahl 70 (72) bei Steinschneider in ZDMG. IV S. 145—170 und bei Krauss in ZatW. XX S. 38—43. Vgl. auch Kampers, Alex. d. Grosse S. 107.

An Stelle einer eingehenden Erörterung über das weitschichtige Thema Weltjahr (einschliesslich Zweiäonenlehre, Apokatastasis, Palingenesie), die an dieser Stelle im Anschluss an die Ausführungen über den Tierkreis ursprünglich beabsichtigt war, nun aber Raummangels wegen unterbleiben muss, sei hier nur kurz verwiesen auf die Darlegungen Winckler's oben S. 317ff. und S. 332ff. über die Rechnung nach Cyklen und Zeitaltern und deren Zusammenhang mit der Präcession der Sonne. Vgl. ausserdem auch das oben S. 535f., 538, 541f. zu den langen Lebensdauern der babylonischen Urkönige und der biblischen Urväter und der viermaligen Gottes-Offenbarung unter denselben, sowie das S. 555 (vgl. auch S. 560 Anm. 2) über die Stellung der Sintflut in der Geschichtsbetrachtung der Babylonier Bemerkte; ferner das S. 380 zu Sargon als Beginner eines neuen Zeitalters, S. 392 zu Christus als dem »(himmlischen) Menschen«, S. 407 zur Prädestination des Weltlaufs Gesagte.

Für den Fixsternhimmel, soweit derselbe nicht bereits im Vorstehenden beim Tierkreis zur Sprache gekommen ist, beachte das oben S. 389, 459, 620f. zu den Plejaden; S. 426 zum Sirius; S. 409, 581 Anm. 2 (374) zum Orion; S. 501, 505 zur Schlange; S. 502 zum Pegasus; S. 528 zur Milchstrasse; S. 451ff., 457f. zum himmlischen Sternenheer und den Engeln Bemerkte.

Zu den Stern- oder Sternbildnamen כסיל, עש oder עיש, כימה des A. T.'s ist bis jetzt wenigstens aus dem Babylonischen nichts Sicheres beizubringen. Zu den מזלות und מזרות vgl. oben S. 628, zu הילל oben S. 565 Anm. 7.

Unterwelt und Jenseitsvorstellungen.

Babylonisches.

Die Vorstellungen der Babylonier vom Totenreiche treten uns, abgesehen von gelegentlichen Erwähnungen in den Texten, am ausführlichsten entgegen in den Mythen von Ištar's Höllenfahrt (oben S. 561ff.), von Nergal und Ereškigal (oben S. 583f.), sowie in den Schilderungen der Unterwelt, wie sie im Gilgameš-Epos Taf. II (oben S. 570) und Taf. XII (oben S. 579f.), vgl. auch Taf. X Ende (oben S. 577), begegnen [1]). Darnach wird von den Babyloniern das Toten-

1) Auch die Hymnen an Nergal und Tamûz (vgl. oben S. 397 Anm. 4) bieten mancherlei Belangreiches für die babylonischen Unterweltsvorstellungen; ferner die Texte Craig, Rel. Texts I p. 79 und King, Magic Nr. 53. Von bildlichen Darstellungen kommen insbesondere die sog. Hadesreliefs in Betracht, die in ihrem unteren Teile als Hauptfigur eine weibliche Gestalt enthalten, wahrscheinlich die Unterweltsgöttin, Ereškigal, mit Löwenkopf, zwei Schlangen in ihren beiden Händen haltend, während ein Schwein und ein Hund an ihren beiden Brüsten saugen. Diese weibliche Gestalt steht oder kniet auf einem Pferde, das in einem Kahne

reich in der Erde (*erṣitu*, ארץ), und zwar mit dem Eingang im Westen derselben [1]), gedacht und darum mehrfach auch, wie im Hebräischen [2]), geradezu mit diesem Worte, *erṣitu*, bezeichnet.

Andere Bezeichnungen für das Totenreich sind u. a.: *erṣit lâ târi* (sumer. *Kur-nu-gi*) »Land ohne Rückkehr« [3]) (vgl. oben S. 561). — *aralû*, *arallû*, vielfach, aber doch wol ohne Grund, mit hebr. אריאל, אראל zusammengestellt. — *Kutû* Kutha, so benannt nach der Kultstadt des Unterweltsgottes Nergal (oben S. 412). — *irkallu* (sumerisch, wol identisch mit dem Namen des Unterweltsgottes *Irkalla*, s. u.). — *kigallu* eig. Untergrund (aus sumer. *kigal*). — *bît Tamûzi* »Haus des Tamûz« (93063 in Cun. Texts XII 23). — Ein babyl. Name *šu'âlu* für die Unterwelt, wie ihn früher insbesondere Delitzsch annahm, existirt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht (vgl. dazu ausführlich Jensen, Kosmol. S. 223 f.) [4]). Auch ob *šil(l)ân* »Westgegend«, Gegend des Sonnenuntergangs, gleichen Stammes mit שאול ist (Jensen in ZA. V S. 131 und ZA. XV S. 243), ist keineswegs sicher [5]).

Dieses in der Unterwelt liegende Totenreich, der Aufenthaltsort der Totengeister (*ekimmu*, vgl. oben S. 460), wird weiter vorgestellt als finsterer Ort, voll von Erdstaub, wie solcher auch die Speise der in ihm hausenden mit einem Flügelgewand bekleideten Toten ist (oben S. 561, 570). In diesem Totenreiche befindet sich ein Palast, in welchem die Beherrscherin des Totenreiches, *Ereškigal* [6]), auch *Allatu* genannt, als Königin thront. Als deren Gemahl in der

---

liegt, der auf einem Flusse fährt. S. die Abbildung in Revue Archéol. Nouv. Sér. Vol. 38 (1879), pl. XXV und oft reproducirt, so bei Perrot et Chipiez, Hist. de l'art II p. 259, in Roscher's Lex. III Sp. 267 f., in Mitt. d. deutsch. Orient-Ges. 1901 Nr. 9. An den beiden letztgenannten Stellen auch noch weitere sog. Hadesreliefs. Vgl. ferner Maspero's Recueil Vol. XX zu p. 59 ff. und Or. Lit. Ztg. 1901 Sp. 175 f. 179 f. Übrigens kommt auch die Möglichkeit in Betracht, dass die weibliche Gestalt auf diesen sog. Hadesreliefs vielmehr die Dämonin Labartu (oben S. 460 Anm. 5) darstellt.

1) Dies folgt wol aus King, Magic Nr. 53, 19. Vgl. auch bereits Jensen, Kosmol. S. 229.

2) Vgl. dazu Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 18 Anm. 1.

3) Weniger wahrscheinlich: Land ohne Erbarmen.

4) Der Versuch Jastrow's in Amer. Journ. of Sem. Lang. XIV p. 165—170 (vgl. auch dessen Rel. of Bab. p. 559), einem assyrischen *Šu'âlu* doch wieder zur Existenz zu verhelfen, erscheint verfehlt. Speciell hat Jastrow dabei den Charakter des vier(!)spaltigen Vokabulars V R 23 Nr. 1 und die sich auf Z. 10 dieses Vokabulars gründende Beweisführung Jensen's ganz missverstanden.

5) Es wird dies sogar direkt ausgeschlossen, wenn *šil(l)ân* mit Jensen bei Beer an dem unten S. 641 Anm. 5 a. O. S. 15 zu *šalû* »eintauchen« zu stellen ist. Ebenda äussert Jensen eine andere Vermutung, wonach שאול vielleicht vielmehr zu assyr. *šîlu* »eine Art Gemach oder Raum« gehörte.

6) S. zu diesem Namen oben S. 583 Anm. 2. Als das Tier der Ereškigal hat, wie es scheint, eine Stute zu gelten. Vgl. dazu oben S. 477 Anm. 3, woselbst die Lesung ἡ ἵπ[πος] τῆς ἀκ[τιῶφι] Ἐρεσχιγαλ auf einer persönlichen Mitteilung von Wünsch beruht, der auf Grund von Pap. mag. Par. v. 2484, 2749, 2913, wo Ἐρεσχιγαλ das Beiwort Ἀκτιωφι hat, jetzt auch so an der obigen Stelle statt ἀκ[ταίης] ergänzt. Damit würde übereinstimmen, dass das Tier, auf welchem auf den sog. Hadesreliefs (s. oben) die Unterweltsgöttin (?) steht oder kniet, ein Pferd, speciell wol eine Stute ist.

Unterwelt erscheint *Nergal*[1]), so in dem Mythus von Nergal und Ereškigal (oben S. 583 f.) und sonst. Andererseits wird aber auch *Ninazu*[2]) als Gemahl der Ereškigal genannt. Ihre Schreiberin ist *Bêlit-ṣêri*, die vor ihr kniet und vorliest (oben S. 570). Ihr bevollmächtigter Diener ist *Namtâru*, der ihre Befehle vollzieht (oben S. 562, 583, vgl. auch S. 460). Der Zugang zum Totenreiche führt durch sieben Thore (oben S. 561 f.), die demnach 7 Mauern voraussetzen[3]). An dem äussersten Thore steht ein Wächter[4]), der den Namen der Eintritt Begehrenden der Ereškigal zu melden und, wenn diese ihre Zustimmung gegeben, das verschlossene Thor zu öffnen hat (ibid. und S. 583). Nachdem der eintretende Tote die 7 Thore durchschritten, wird er vom »Aufpasser« und »Zuriegler«, zwei Dämonen der Unterwelt, begrüsst (oben S. 577) und alsdann vor die versammelten *Anunnaki* geführt, die in Gemeinschaft mit der Göttin *Mammetu* über Tod und (oder) Leben entscheiden (ibid.)[5]). Ob sich an den Ausfall dieses Gerichts über die in die Unterwelt eingetretenen Toten ein verschiedenes Loos derselben im Totenreiche knüpfte, ist noch nicht sicher zu ersehen, wenn es auch als das Naturgemässe erscheint. Nur soviel lässt sich bis jetzt sagen, dass nach dem Schluss des Gilgameš-Epos (oben S. 580) der Tod des

---

1) Ein anderer Name dieses (?) Unterweltsgottes ist *Irkalla*, wol identisch mit der Bezeichnung *irkallu* für das Totenreich (s. o.).

2) S. zu dieser Göttergestalt Jensen in KB. VI 1 S. 525. Da im Neusumerischen nach II R 59, 34 d *Ninazu* als *Uazu* erscheint und in griechischen Zaubertexten (s. Kuhnert in Rhein. Mus. 49 (1894) S. 49) *Υεσεμιγαδων* als Gemahl der *Ερεσχιγαλ* genannt wird, so enthält, wie Jensen vor Jahren vermutete, der erste Bestandteil des Namens *Υεσεμιγαδων* vielleicht dieses *Uazu*.

3) Statt der 7 Thore begegnen 14 Thore in dem Mythus von Nergal und Ereškigal (oben S. 584).

4) Auch 7 Wächter neben dem einen Oberwächter werden genannt (Craig, Rel. Texts I p. 79, 6).

5) Wie dieses »Festsetzen von Tod und (oder) Leben« bei diesem Gericht der Anunnaki genauer zu verstehen ist, ist leider noch unklar. Vgl. zur Sache Jensen in KB. VI 1 S. 479. Wahrscheinlich handelt auch der schwierige Text ZA. X S. 3 ff. u. a. vom Totengericht. Unklar ist ferner noch, wie sich das Gericht, das über den einzelnen Toten erging, etwa zu einem allgemeinen Gerichte verhielt. Vom Totengericht scheint auch V R 47, 30 b die Rede zu sein: *ina itê (ilu) Nâri ašar dên nišê ebbirru* »da ich zur Seite des (göttlichen) Stromes den Ort des Gerichts der Menschen durchschreite«, mit der erklärenden Glosse: *itê (ilu) Nâri = uṣurtu ša šamê* »Seite des (göttlichen) Stroms = Grenzlinie (?) des Himmels«, was also auf einen Gerichtsort am Okeanos zu führen scheint. Vgl. dazu Reisner, Hymn. S. 132, 40 (Messerschmidt, Diss. p. 13), wo der Flussgott als Richter des Landes (der Erde) bezeichnet wird. Mit diesem Strome ist wahrscheinlich identisch der *Hubur*-Strom, der nach ZA. X S. 3 Z. 17 und K. 2001 (Craig, Rel. Texts I 17) Rev. IV 3 auf dem Wege zur Unterwelt überschritten werden muss und dessen Name vielleicht »Weltall-Strom« bedeutet (vgl. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 541). Desgleichen vielleicht auch die »Wasser des Todes«, über die Gilgameš bei seiner Fahrt zu Ut-napištim fahren muss (oben S. 576).

durch die Waffe in der Schlacht Gefallenen mit einem relativ guten Loose, so dem Trinken von klarem Wasser, im Totenreiche verbunden gedacht wurde, während der Totengeist dessen, der kein Begräbnis erlangt, unstät umherirren muss, statt im Totenreiche Ruhe zu finden, und der, der von seinen überlebenden Angehörigen nach seinem Tode nicht gehörig mit Speise versorgt wird, in der Unterwelt darben muss[1]).

Auf Grund der neuerdings in mehreren Exemplaren bekannt gewordenen aus babylonischen Nekropolen stammenden Thonkegel, auf denen als Belohnung für die pietätvolle Behandlung der Grabstätte in Aussicht gestellt wird »droben möge sein Name gut sein, drunten mögen seine Schatten klares Wasser trinken!«[2]), möchte Delitzsch, Babel und Bibel S. 38 ff.; Mitt. d. Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 11 S. 15 f. in Verbindung mit der obigen Stelle am Schluss des Gilgameš-Epos schliessen, dass bereits die babylonische Unterweltsvorstellung zwischen einem Ort für die ganz Frommen, an dem es klares Wasser zu trinken giebt, und einem für die Nicht-Frommen, an dem es nur trübes oder gar kein Wasser gibt, unterschieden hätte, und dass sich daraus folgerichtig die Vorstellung einer heissen Hölle einerseits und eines reich mit Wasser gesegneten Gartens (*παράδεισος*) andererseits entwickelt hätte. Indessen reicht einstweilen das spärliche uns zur Verfügung stehende Material zu so weit reichenden Schlussfolgerungen doch noch nicht aus[3]). Dass ein jenseitiges Vergeltungsdogma sich bereits frühzeitig der babylonischen Unterweltsvorstellungen bemächtigt hatte, ist ja allerdings nach dem vorherg. Seite über das Totengericht Gesagten äusserst wahrscheinlich. Doch ist zu beachten, dass z. B. das Verurteiltsein des Toten zum Geniessen ekler Speisereste, im Falle es an einem für ihn mit Speise und Trank sorgenden Überlebenden fehlte, nichts mit Vergeltungsglauben zu tun hat, sondern aus einem viel älteren Stadium der Totenweltvorstellungen herrührt.

Von einer Auferstehungslehre ist bis jetzt wenigstens keine sichere Spur in der babylonischen Litteratur zu finden. Jedenfalls

---

1) Darum gilt auch als einer der ärgsten Flüche, die einen Menschen treffen können: »ein Begräbnis möge er nicht erlangen!« oder »einen, der ihm Wasser spendet (nämlich als Totenspende), möge er nicht haben!« Vgl. z. B. auch die Stelle Assurb. VI, 70 ff. = KB. II S. 207, wo Assurbanipal bei der Zerstörung Susa's berichtet: Die Grabstätten ihrer Könige zerstörte ich, ihre Gebeine nahm ich nach Assyrien, ihren Totengeistern legte ich Ruhelosigkeit auf, verwehrte ihnen Speisung und Wasserspendung.

2) *ina elâti šumšu lidmi, ina šaplâti ekimmušu mê zakûti liltû.* Auffällig ist hierbei der pluralische Gebrauch von *ekimmu*. Indessen geht es wol nicht an, bei *ekimmu*, statt an den Angeredeten, an die verstorbenen Vorfahren desselben zu denken.

3) Auch das lässt sich noch nicht mit Sicherheit sagen, ob das klare Wasser, von dem an den obigen Stellen die Rede ist, etwa identisch ist mit dem Wasser, von dem der Bote Ea's in Ištar's Höllenfahrt trinken will (oben S. 524 f.) und mit dem mit dem letzteren doch wol identischen Wasser des Lebens, mit dem Ištar zuletzt besprengt wird (oben S. 524. 562). — Sehr wichtig für die Frage nach den Ansichten der Babylonier über das Schicksal nach dem Tode könnten auch die Schlusszeilen in dem oben S. 385 ff. mitgeteilten Klagepsalm werden, falls sich die darin ausgedrückte Hoffnung auf eine glückliche Zeit auf die Zeit nach dem Tode bezöge. Aber gerade dieser letztere Punkt ist leider noch nicht mit Sicherheit festzustellen.

hatte der Gedanke einer Auferstehung, wenn vielleicht auch Ansätze zu einem solchen bereits bei den Babyloniern vorhanden gewesen sein sollten, noch keine irgendwie beherrschende Stellung, wie z. B. im Parsismus, in den babylonischen Jenseitsvorstellungen erlangt.

Der besonders bei Sonnen-, Licht- und Heilgöttern sich häufig findende Ausdruck *muballiṭ mîtûti* »der die Toten lebendig macht« u. ä. (vgl. z. B. oben S. 373 und dazu Anm. 4, S. 410 und dazu Anm. 4) besagt kaum etwas für das Vorhandensein eines Auferstehungsglaubens, da derselbe wol überall nur im Sinne von »Totkranke gesund machen« gemeint ist. Desgleichen auch nicht eine Ausdrucksweise wie die an Ninib gerichteten Worte bei King, Magic Nr. 2, 21: *ša ana arallê šûrudu pagaršu tuterra* »wer in das Totenreich hinabgeführt worden ist, dessen Leib bringst du wieder zurück«, da dies auch nur ein bildlicher Ausdruck für die Heilung eines Schwerkranken oder die Erlösung eines Schwerbedrückten sein wird[1]).

Spuren von einem Auferstehungsglauben bei den Babyloniern glaubt Jensen in KB. VI 1 S. 480[2]) in den Schlusszeilen der X. Tafel des Gilgameš-Epos (oben S. 577 und vgl. das auf S. 637 dazu Bemerkte) und in KB. VI 1 S. 525 in dem Namen und der Funktion des Unterweltsgottes *Ninazu* »Herr des Heilens« (mit Wasser)« finden zu dürfen. Desgleichen war in dieser Hinsicht immer schon das Vorhandensein des Lebenswassers in der Unterwelt, mit dem Ištar vor Verlassen derselben besprengt wird (oben S. 562, vgl. S. 524 f.), aufgefallen. Indessen reicht das Alles doch nicht zum Beweise dessen aus, dass die Babylonier bereits einen deutlichen Auferstehungsglauben gehabt hätten. Eher könnte man aus der ausnahmsweisen Entrückung des Utnapištim zu einem göttlichen Leben am Schlusse der Sintflut, oder aus Redeweisen, wie der des Gilgameš, der sich fürchtet, »sich auch zur Ruhe legen zu müssen, um in aller Zukunft nicht mehr aufzustehen« (oben S. 575), den gegenteiligen Schluss zu ziehen geneigt sein, dass die Babylonier keine spätere Änderung des Todesschicksals in der Unterwelt kannten. Auch die Bezeichnung für die Unterwelt »Land ohne Rückkehr«, »Haus, dessen Betreten nicht wieder herausführt« u. ä. (oben S. 561) spricht nicht gerade für das Vorhandensein eines Auferstehungsglaubens.

Die Stellen, an denen vom (zeitweiligen) »Aufsteigen« (*elû* עלה) der Toten die Rede ist (Ištar's Höllenfahrt Obv. 19, oben S. 561 und Rev. 58, oben S. 563), haben natürlich mit einem wirklichen Auferstehungsglauben nichts zu tun.

Dagegen ist nun allerdings sehr beachtenswert, dass wir bereits in der altbabylonischen Zeit (Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr.), und zwar gerade in dieser, der Erscheinung begegnen, dass Könige schon bei Lebzeiten und besonders nach ihrem Tode als Götter betrachtet, ihren Statuen geopfert wurde, ja dass sie geradezu mit Sterngöttern identificirt wurden[3]).

---

1) Vgl. die ähnlichen Ausdrucksweisen, Hinabsinken in die Scheol als Bild des äussersten Unglücks und Heraufgebrachtwerden aus der Scheol als Bild der Errettung, an zahlreichen Stellen der alttestamentlichen Poesie, z. B. 1. Sam. 2, 6; Jon. 2.

2) Vgl. auch denselben in Theol. Lit. Ztg. 1901 Nr. 2 Sp. 34, wo Jensen noch stärker als an dem oben genannten Orte das Vorhandensein eines Auferstehungsglaubens bei den Babyloniern betont.

3) Vgl. hierzu die ausführliche Erörterung von Radau, Early Babyl. Hist.

Allerdings ist zu betonen, dass man in Babylonien-Assyrien in der Deification der Könige lange nicht so weit ging, wie in Ägypten, und ferner, dass die direkte Gleichsetzung von Königen mit Göttern auf die altbabylonische Zeit beschränkt geblieben zu sein scheint. Jedenfalls haben wir bis jetzt keinen inschriftlichen Beleg dafür, dass man in Babylonien, ähnlich wie in Ägypten, etwa auch andere Menschen, als die Könige, mit Göttern gleichgesetzt und so die Erlebnisse des Gottes (Sterben, Begrabenwerden, Wiederauferstehen) auf den einzelnen Menschen übertragen hätte. Was sich in dieser Hinsicht vielleicht auch in Babylonien die Priester als Mysterium in die Ohren geflüstert haben mögen, darüber lassen sich natürlich weitgehende Vermutungen anstellen.

Totenkult, Versorgung der Manen der Verstorbenen mit Speise und Trank (s. schon oben S. 638), spielte bei den Babyloniern eine bedeutende Rolle, wenn auch nicht in dem Maasse, wie bei den Ägyptern. Der Ausdruck für das Speisopfer für die Toten (entsprechend auch für die Unterweltsgötter und für die »gestorbenen«[1]) Götter) ist *kispu*[2]), derjenige für das Trankopfer *naḳ mê* »Ausgiessen von Wasser«.

Von Textstellen, die sich auf Totenopfer beziehen, beachte besonders KB. II S. 263 Mitte (Speisung und Wasserspendung für die Manen der früheren Könige durch Assurbanipal) und Assurb. IV 72 ff. = KB. II S. 193 (Niedermetzlung von Einwohnern Babylons an der Stelle, wo Sanherib ermordet worden war, als Totenopfer für diesen; vgl. dazu schon oben S. 599). Im Beschwörungsritual werden Totengeister, die sich eines Menschen bemächtigt haben, dadurch beschworen, dass sie mit den gehörigen Totenopfern bedacht, oder mit Bekleidung, Beschuhung und Wegzehrung versehen werden, damit sie schleunigst den Weg nach der Unterwelt einschlagen. S. dazu namentlich meine Beiträge Rit.taf. Nr. 52 und King, Magic Nr. 53 (vgl. dazu Meissner in ZDMG. 50 S. 750 f.). Vgl. auch K. 7814 (Bezold, Catalogue II p. 876). Eine genauere Beschreibung des Totenkultes, bei dem der Sühnepriester in die Grabstätte (*kimaḫḫu*) des Toten eintrat und ihm durch einen Schaffner gekochte Speise und Wein vorsetzen liess, enthielt der leider nur fragmentarisch erhaltene Text K. 3583.

Zur Totenklage vgl. das bereits oben S. 603 über Trauer- und Bussriten Ausgeführte. Beachte auch zu Totenklage, Bestattung und Totenkult speciell noch den Artikel von Meissner über »Babylonische Leichenfeierlichkeiten« in Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XII S. 59—66; ferner für die Bestattungsart bei den Babyloniern, wie sie sich aus dem Befunde der Ausgrabungen ergibt, den zusammenfassenden Überblick bei Jastrow, Rel. of Babyl. p. 595 ff.

Von Totenbeschwörung im Sinne der Totenbefragung haben wir bis jetzt aus der babylonischen Litteratur nur das eine Beispiel

p. 307—317. S. auch bereits Scheil in Recueil de Travaux XVIII p. 64—74, Thureau-Dangin ibid. XIX p. 186, Winckler, Gesch. Isr. II S. 300 und die Notiz Scheil's über die Gleichsetzung des (göttlichen) Königs Bur-Sin (von Ur) mit dem Marduk-Stern in ZA. XII S. 265. Beachte auch das oben S. 379 über die Auffassung des Königs als Kind der Muttergöttin Bemerkte.

1) Vgl. dazu oben S. 371. Den Unterweltsgöttern wird ausserdem das Opfer, wie es scheint, in Gruben, Rinnen (*râṭu, bûru*) in der Erde dargebracht; s. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 519.

2) Vgl. darüber zuletzt Jensen in KB. VI 1 S. 446.

der Befragung des Totengeistes des Eabani durch Gilgameš (oben S. 479). In den Vokabularen wird dagegen wiederholt ein Priester erwähnt, der seinen Namen davon trägt, dass er sich speciell mit den Totengeistern befasst (*ša ekimmu*)[1], oder dass er die Totengeister aufsteigen lässt (*mušêlû ekimmu*)[2]. Der Name des in dieser Weise beschworenen Totengeistes ist *šûlû*[3]).

Das gewiss in einem babylonischen **zakkuru*[4]) zu suchende Prototyp von aram. ܙܟܘܪܐ זכורא »Beschwörer, Totenbeschwörer«, dann sekundär auch »Totengeist« ist bis jetzt noch nicht nachzuweisen. — Ein anderer Name des Totenbeschwörers scheint *zâḳiḳu* oder *zaḳiḳu* zu sein (vgl. oben S. 385 Z. 8 des Psalms). — Dagegen beruht die früher mehrfach aufgestellte Behauptung, dass im Assyrischen ein sprachliches Äquivalent zu hebr. אוב vorhanden sei, auf einem Irrtum.

Biblisches.

Eine Vorführung der biblischen Vorstellungen[5]) über das Totenreich und das Leben nach dem Tode ist natürlich hier nicht beabsichtigt. Vielmehr sollen nur einige Punkte erwähnt werden, bei denen eine besonders enge Berührung zwischen babylonischen und biblischen Vorstellungen auf diesem Gebiete vorliegt, oder bei denen die letzteren erst vom Babylonischen aus ihre rechte Erklärung finden.

Sehr nahe mit der babylonischen Anschauung von dem finsteren, mit Staub angefüllten Totenreiche unter der Erde berührt sich die entsprechende alttestamentliche von der Scheol[6]). Im Hinblick auf die auch sonst auf kosmologischem Gebiete nachweislich starke Beeinflussung der israelitischen Vorstellungen durch die babylonische Ge-

---

1) II R 51, 50 cd; vgl. Delitzsch, Handw. S. 57 b.

2) II R 51, 51 cd; ähnlich V R 13, 52 cd; vgl. Delitzsch, Handw. S. 62 a. — Auch im A. T. ist das entsprechende העלה term. techn. für das Citiren eines Totengeistes (1. Sam. 28, 8. 11. 15).

3) V R 47, 46 a; vgl. Delitzsch, Handw. S. 66 a.

4) Von *zakâru* »sprechen« und auch speciell »schwören«. S. Jensen und Zimmern bei Brockelmann s. v. ܙܟܘܪܐ und Haupt, Journ. of Bibl. Lit. 1900 p. 68. Zu *zakâru* »(den Namen Gottes) anrufen, schwören« vgl. meine Beiträge S. 55 (zu Šurpu III 14). Zu זכורא und Σακχουρας »Bauchredner bei den Babyloniern« (Jamblich) s. Nöldeke in ZDMG. 28 S. 667; Roediger, Chrest. Syr.[3] p. 51 f.; de Lagarde, Nominalbild. S. 111 (Reg. u. Nachtr. S. 65); Schwally in ZatW. 11 (1891) S. 179 f.; Payne Smith, Thes. p. 1122.

5) Vgl. darüber besonders Stade, Über die alttest. Vorstell. vom Zustande nach dem Tode 1877, Schwally, Leben nach dem Tode 1892 und zuletzt Beer, Der biblische Hades in Theolog. Abhandl. Festgabe für Holtzmann 1902, s. auch desselben Artt. Hölle und Paradies in Guthe's Bibelwörterb., die ich für das Folgende mehrfach benutzt habe.

6) S. dazu bereits Jeremias, Leben nach dem Tode S. 106 ff. und neuerdings Beer, Der bibl. Hades S. 15, woselbst auch mehrere der im Folgenden erwähnten Einzelübereinstimmungen bereits verzeichnet sind.

dankenwelt liegt es darum sehr nahe, auch bei den Scheol-Vorstellungen der Hebräer wenigstens zum Teil an babylonische Einflüsse zu denken[1]). Manche solcher babylonischen Einwirkungen werden dabei aus sehr alter Zeit stammen und von den Israeliten bei ihrer Einwanderung in Palästina bereits vorgefunden worden sein. Andere wiederum werden erst in der spätjüdischen Zeit aufgenommen sein.

Von Einzelheiten seien u. a. erwähnt: die Thore (und Riegel) der Scheol Jes. 38, 10; Jon. 2, 7; Ps. 9, 14; Hiob 17, 16; 38, 17 (in V. b vielleicht mit LXX Thorwächter); Sap. Sal. 16, 13; Ps. Sal. 16, 2; Matth. 16, 18; zu denen Schlüssel gehören Apoc. Joh. 1, 18. Dazu die entsprechende babylonische Anschauung von den Thoren der Unterwelt (oben S. 637). — Die sieben Höllen (nebst 7 Wächtern in den 7 Thoren) im späteren Judentum[2]) (Talm. Bab. Erubin 19b; Soṭah 19b; »Geschichte von Josuah ben Levi«; »Kapitel des R. Elieser«; Eisenmenger, Entdeckt. Judent. II S. 328ff.; Feuchtwang in Zeitschr. f. Ass. IV S. 42—44) entsprechend den babylonischen 7 Thoren (und 7 Mauern) (oben S. 637). — Die helle Wasserquelle (des Lebens) in der Abteilung für die Frommen in der Unterwelt Hen. 22, 9 (vgl. 2), mit der Schwally, Leben nach dem Tode und Beer zur Stelle gewiss mit Recht das Wasser von Luc. 16, 24 zusammenstellen[3]). Dazu das Wasser des Lebens im babylonischen Totenreich (oben S. 524f. 562) und vielleicht auch das Wasser, von dem ein Teil der Verstorbenen (die Helden und die Pietätvollen) zu trinken bekommen (oben S. 638). — Ob dagegen die Unterweltsströme Hen. 17, 6 (und auch bereits die נחלי בליעל Ps. 18, 5 = 2. Sam. 22, 5? vgl. Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 286, Cheyne in Enc. Bibl. I p. 526f.) mit den babylonischen Wassern des Todes (oben S. 576) und vielleicht auch dem *Hubur*-Flusse (S. 637 Anm. 5) verglichen werden dürfen, ist fraglich[4]). — Zur Lage des Totenreichs im Westen Hen. 22, 1 vgl. die parallele babylonische Auffassung von dem Eingang zur Unterwelt im Westen (oben S. 636 Anm. 1). — Zu dem Worte Scheol und seinem angeblichen babyl. Prototyp s. schon oben S. 636. — Zu dem auch im A. T. mehrfach ausgesprochenen Gedanken, dass die Scheol ein Land ist, aus dem es keine Rückkehr gibt (2. Sam. 12, 23; Hiob 7, 9f.; 10, 21; 16, 22; Sir. 38, 21), stellt sich als Parallele die babylonische Bezeichnung des Totenreichs als »Land ohne

---

1) Auch hier wäre zu einer erschöpfenden Beurteilung der Zusammenhänge eigentlich ein Eingehen auf das parsische, mandäische u. s. w. Material notwendig; doch würde dies hier zu weit führen.

2) Diese für das Judentum mit ausdrücklichen Worten allerdings erst ziemlich spät bezeugte Tradition von 7 Höllen lässt sich aber nach Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 309; Anm. n zu 4. Esr. 7, 80ff. indirekt bereits aus den 4. Esr. a. a. O. genannten 7 Stufen der Pein (opp. 7 Stufen der Seligkeit = 7 Himmel) erschliessen. Vgl. dazu schon oben S. 619. — Aus dem Judentum ist die Vorstellung von 7 Pforten der Hölle dann auch in den Koran übergegangen (Sure XV 44).

3) Ob dagegen, wie Delitzsch, Buch Hiob S. 70. 166; Babel und Bibel S. 39 will, auch bereits Hiob 24, 18f. ein solcher »Gegensatz zwischen einer heissen, wasserlosen Wüste, welche für den Frevler, und einem Garten mit frischem klaren Wasser, welcher für die Frommen bestimmt ist« vorliegt, ist äusserst fraglich.

4) Es ist zu erwägen, ob die 4 Hadesflüsse der Griechen nicht einfach das kosmische Gegenstück bilden zu den 4 (im Griechischen verloren gegangenen) ursprünglich himmlischen Paradiesesflüssen (oben S. 528). So könnten dann die im Westen fliessenden Wasser des Todes (oben S. 576, vgl. S. 637) auch ein Gegenstück zu dem Strom mit Lebenswasser (oben S. 527) im Paradiesesmythus bilden. [Correcturzusatz: Vgl. dazu jetzt den Artikel von Fries, Über babylonische und griechische Mythologie in Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. 1902 I S. 689—707].

Rückkehr« (oben S. 561, S. 636). — Die Gestalt des Scheol-Beherrschers, des »Erstgeborenen des Todes«, des »Königs der Schrecknisse« (Hiob 18, 13f.), hat ihre Parallele und vielleicht auch geradezu ihr Vorbild in dem babylonischen Herrscher des Totenreichs, Nergal[1]. Sehr fraglich erscheint mir dagegen, ob auch in Hiob 24, 21 mit Delitzsch, Buch Hiob S. 70 eine Anspielung an den Gott des Totenreichs und dessen (unfruchtbare) Gattin vorliegt[2]. — Zu dem übermenschlichen Charakter, den die Toten auch nach alttestamentlicher Anschauung annehmen (vgl. die Bezeichnung des Totengeistes als אלהים 1. Sam. 28, 13), beachte die enge Verbindung von Totengeistern mit Dämonen im Babylonischen (oben S. 460).

Ob der erst im Spätjudentum auftretende Gedanke der Totenauferstehung bereits im Babylonischen sein Vorbild hat, muss nach dem oben S. 638f. Ausgeführten als äusserst fraglich bezeichnet werden[3]. — Desgleichen hat die erst im späteren Judentum auftretende Idee der von brennendem Feuer erfüllten Gehenna, der Hölle im eigentlichem Sinne (im Gegensatz zur Scheol des A. T.), im Babylonischen kein sicheres Vorbild[4].

1) Vgl. auch das bereits oben S. 415 zum Höllengott des Spätjudentums und Urchristentums Bemerkte (s. speciell Apoc. Joh. 6, 8; 20, 14).

2) Zu Belijaal s. bereits oben S. 464.

3) Selbst das ist unsicher, ob die Verbindung von Auferstehungsglauben mit Astralreligion an Stellen wie Dan. 12, 3; Matth. 13, 43; Apoc. Bar. 51, 10 (vgl. 3); Hen. 39, 7; 104, 2; vgl. Ass. Mos. 10, 9; 4. Esr. 7, 97, die auch der Vergleichung oder Gleichsetzung der Seligen mit den Engeln (Matth. 22, 30; Marc. 12, 25; Luk. 20, 36; vgl. Col. 1, 12; Hen. 51, 4f.; 104, 46; Apoc. Bar. 51, 10) zu Grunde liegt (s. Gunkel zu 4. Esr. 7, 97; Lueken, Michael S. 134), und die nach Gunkel a. a. O. für die Herkunft des Auferstehungsglaubens auf eine Religion weist, deren Götter Sterne waren und in der das Ideal der Gläubigen war, der Sterblichkeit der Menschenkinder entrückt und zu unsterblichen Göttern, zu ewigen Sternen zu werden, — ob diese Verbindung bereits in der babylonischen Astralreligion (denn diese könnte doch füglich allein in Betracht kommen) wenn auch nur in Ansätzen vorhanden war, trotz des oben S. 639f. über göttliche Verehrung der Könige und Gleichsetzung derselben mit Sternen in der altbabylonischen Zeit Bemerkten. Aber soviel wird allerdings zu sagen sein, dass der Auferstehungsglauben, soweit er auf Astralreligion zurückgeht, nur in Kreisen entstanden sein kann, in denen die babylonische Astralreligion noch mächtig nachwirkte. Freilich scheint der letzte Grund für die Entstehung des Auferstehungsglaubens in der Gleichsetzung des Menschen mit der Gottheit, speciell der auferstehenden Lichtgottheit (vgl. oben S. 371 und S. 388f.), zu liegen, und dieser Schritt scheint gerade in der babylonischen Religion noch nicht vorgenommen worden zu sein (oben S. 640).

4) Höchstens könnte der Charakter des babylonischen Totengottes *Nergal*, als eines wütenden Feuergottes, wie bereits oben S. 415 gesagt wurde, für den Ursprung des Höllenfeuers in Betracht kommen.

Das Verhältnis der babylonisch-assyrischen Sprache zur hebräischen.

Bei diesem Thema, das an und für sich sehr wol einen weit grösseren Raum beanspruchen könnte, muss ich mich, wiederum entgegen dem ursprünglichen Plan, Raummangels wegen an dieser Stelle auf die Hervorhebung nur ganz weniger Gesichtspunkte beschränken. Mancherlei, namentlich das Lexikon Betreffendes, ist ja auch bereits im Vorhergehenden zur Sprache gekommen. Für mancherlei Andres darf ich auf meine Bearbeitung des babylonisch-assyrischen Materials bei Gesenius-Buhl, Hebräisches Handwörterbuch 13. Aufl. 1899, sowie auf meine Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen 1898 (= Porta Ling. Orient. XVII) verweisen, speciell auch auf die dort S. 187 ff. verzeichnete Litteratur zur vergleichenden semitischen Grammatik.

Grammatisches.

Assyriologische Litteratur: Delitzsch, Assyrische Grammatik 1889 (= Porta Ling. Orient. X). Vergriffen. 2. Aufl. in Vorbereitung.

Ganz entsprechend der unmittelbaren Aufeinanderfolge gerade der kanaanäischen Völkerschicht (zu der die Hebräer gehören) auf die babylonische bei der Lostrennung der einzelnen Völkerschichten vom semitischen Hauptstamme (s. Winckler oben S. 11 ff.), zeigt sich speciell auch auf grammatischem Gebiete in manchen, für den Gesammtcharakter der Sprache z. T. besonders wichtigen Punkten eine Übereinstimmung zwischen dem Assyrischen und Hebräischen (Phönicischen, Moabitischen) im Gegensatze zu den anderen Zweigen des semitischen Sprachstamms (Aramäisch, Arabisch-Äthiopisch). Dahin gehört hauptsächlich [1]) die nahezu völlige [2]) Übereinstimmung zwischen

1) Vgl. zum Folgenden auch bereits Delitzsch, Prolegom. S. 43 f.

2) Ein durchgehender Unterschied besteht nur bei hebr. שׂ = ass. š und auch hier insofern nur scheinbar, als dieser ursprünglich im Babylonischen und Kanaanäischen nach ihrer Abzweigung vom gemeinsamen semitischen Stocke gewiss zunächst noch identische Laut sich hier erst später differenzirt haben wird. Übrigens ist zu beachten, dass assyr. s, sofern es hebr. שׁ entspricht, voraus-

Hebräisch und Assyrisch auf dem Gebiet der Zischlaute (und Dentale) [1]) im Gegensatz zum Aramäischen und Arabischen. — Die Form des Pron. pers. der ersten Person ass. *anâku*, hebr. *anôkî* gegenüber dieser Form ohne schliessendes *-ku*, *-kî* in den andern Dialekten. — Der Gebrauch der Form *kaṭâl* als der gewöhnlichen Infinitivform des Ḳal, ass. *kaṭâlu*, hebr. *kaṭôl*. — Die Verwendung des Niphal fast ausschliesslich mit Passivbedeutung im Assyrischen und Hebräischen gegenüber dem Arabischen, wo die ursprüngliche Reflexivbedeutung des Niphal noch mehr zu Tage tritt, und dem Aramäischen, wo das Niphal überhaupt verloren gegangen ist. — Die hebr. Formen der Art *sabbôta*, *hăkîmôta* im Vergleich mit ass. *katlâta*, falls die hebr. Formen auf älteres **-âta*, und nicht vielmehr auf **-auta* zurückgehen sollten. — Die Verwendung der Imperfektform (*jaktul* u. s. w.) als erzählender Form für vergangene Ereignisse (im Assyrischen ohne Einschränkung, im Hebräischen nach sog. Wau consecutivum). — Die Bildung von Adverbialausdrücken durch antretendes *-ma* (ass.), *-m* (hebr.).

In vielen Fällen geht auch — ebenfalls wieder erklärlich durch die historische Aufeinanderfolge der verschiedenen semitischen Auswanderungen — das Assyrische mit dem Kanaanäischen und Aramäischen zusammen gegenüber dem Arabischen, so namentlich was die stark exspiratorische Betonung des Assyrischen, Hebräischen und Aramäischen gegenüber dem Arabischen betrifft, durch welche sich auch ein grosser Teil der lautlichen Abweichungen dieser drei nordsemitischen Dialekte gegenüber dem Arabischen, insbesondere auf dem Gebiet des Vokalismus, erklärt [2]). Entsprechend zeigt sich auch auf dem Gebiet der Formenbildung vielfach ein Zusammengehen dieser drei nordsemitischen Dialekte gegenüber den südsemitischen.

Gegenüber den genannten und manchen anderen Übereinstimmungen zwischen Hebräisch und Assyrisch im Gegensatz zum Aramäischen und Arabischen ist aber auch zu bemerken, dass in einer ganzen Reihe von Fällen [3]), und zwar z. T. in solchen, die für den Charakter

---

sichtlich zu allen Zeiten etwas verschieden artikulirt wurde von dem *š*, das hebr. שׁ entspricht, und zwar dann ähnlich wie das hebr. שׂ, sodass die völlige Gleichheit dieser beiden *š*-Laute auch im Assyrischen wol nur in der Schrift existiren wird, in der lebendigen Sprache dagegen wol ein ähnlicher Unterschied wie bei hebr. שׁ und שׂ gemacht wurde. — Wo sich sonst noch Abweichungen in der Entsprechung der Zischlaute zwischen Hebräisch und Assyrisch finden, handelt es sich, abgesehen von den Lehnwörtern, die natürlich ihren eignen Weg gehen, um Einzelfälle oder Kategorien von Fällen, in denen der Grund für die Abweichung in einer die sonstigen Zischlautentsprechungen kreuzenden lautlichen Erscheinung (partielle Assimilation oder Dissimilation) oder in Analogiebildungen zu suchen ist.

1) S. meine Vergl. Gramm. § 4 bc und § 9.

2) Ob in den Betonungsverhältnissen das Assyrische etwa dem Hebräischen noch näher steht, als dem Aramäischen, bedarf erst noch näherer Untersuchung.

3) Dahin gehört z. B. die frühzeitige Aufgabe der charakteristischen Artikulation der Gutturale *h*, *ḥ*, ʿ, *ġ* im Babylonischen und Vereinerleiung dieser

der Sprache noch bezeichnender sind, als die im Vorstehenden genannten, das Hebräische mit dem Aramäischen und Arabischen zusammen dem Assyrischen geschlossen gegenübertritt; wiederum leicht erklärlich im Hinblick auf die Tatsache, dass sich zuerst das Babylonische, dann erst das Kanaanäische, Aramäische und Arabische vom gemeinsamen Stock des Semitischen losgetrennt, und sich verselbständigt haben [1].

Lexikalisches.

Assyriologische Litteratur: Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch 1896. — Muss-Arnolt, Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch 1895 ff. — Meissner, Supplement zu den Assyrischen Wörterbüchern 1898. — Mehrere Glossare zu Texteditionen. — Vgl. insbesondere auch Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum A. T. 1886.

Wie auf grammatischem Gebiete, so lässt sich auch auf lexikalischem eine Anzahl von Fällen belegen, in denen das Hebräische (Phönicische, Moabitische) speciell nur mit dem Assyrischen zusammengeht im Gegensatz zu den anderen semitischen Dialekten, wiederum leicht erklärlich im Hinblick auf die Abzweigung zuerst des Babylonischen und sodann des »Kanaanäischen« vom gemeinsemitischen Stamme.

Dahin gehören [2] u. a. hebr. איב ass. *aiabu* Feind — אלף *alpu* Rind — ארבה *aribu, eribu, eribû* Heuschrecke (urverwandt?) — ארר *arâru* verfluchen

---

Laute mit ʾ; ähnlich auch bei *w* und *j* im Anlaut. Dazu noch mancherlei sonstige eigenartige Erscheinungen auf dem Gebiet des Lautwandels, die ohne Analogie in den übrigen semitischen Sprachen sind. — Die Pronomina der dritten Personen mit anlautendem *š* im Assyrischen gegenüber *h* im Hebräischen, Aramäischen und Arabischen (abgesehen von einzelnen südarabischen Dialekten). — Der Gebrauch selbständiger Pronomina personalia im Casus obliquus ausschliesslich im Assyrischen (vgl. dazu meine Vergl. Gramm. § 28). — Die Entfernung des Assyrischen von den übrigen semitischen Sprachen in den für das Demonstrativpronomen verwendeten Formen (ibid. § 30 f.). — Die eigenartige Bildung und Verwendung des Perfekts (Permansivs), sowie der Gebrauch eines Präsens-Futur *iḳaṭal* neben dem Präteritum *iḳṭul* im Assyrischen im Vergleich mit den übrigen semitischen Sprachen. — Die ausschliessliche Verwendung einer Kausativform mit *š* gegenüber überwiegendem *h*, ʾ der anderen Dialekte (s. zum Einzelnen a. a. O. § 36). Und mancherlei Sonstiges in der Formenlehre, wie auch in der Syntax, bei dem das Assyrische seine eigenen Wege gegenüber den übrigen semitischen Sprachen geht.

1) Doch ist auch hier, wie ähnlich bei allen Dialektspaltungen, als zweiter wichtiger Faktor die Eigenart der von den »babylonischen« Semiten in dem von ihnen neubetretenen Territorium vorgefundenen nichtsemitischen Sprachen in Betracht zu ziehen.

2) Vgl. die Liste bei Delitzsch, Proleg. S. 45 ff., die aber keineswegs einwandfrei ist (vgl. dazu auch Nöldeke in ZDMG. 40 (1886) S. 722 ff.) und in der auch einige nicht hierhergehörige offenbare Lehnwörter stehen. Übrigens ist bei obiger Zusammenstellung von mir, wie auch schon von Delitzsch, davon abgesehen worden, dass bei manchen der genannten Wörter sich wol auch im Aramäischen, Arabischen und Äthiopischen Ableitungen von demselben Wortstamme finden, aber

(urverwandt?) — אשפה *išpatu* Köcher (wol altes babyl. Lehnwort im Hebr.) — במה pl. *bamâti* Höhe (urverwandt?) — דלת *daltu* Thür (urverwandt?) — דרור *durâru* Freiheit, bezw. ass. Gerechtsame (urverwandt?) — הרה *erû* schwanger sein — חרוץ *ḫurâṣu* Gold (wol altes babyl. Lehnwort im Phön. und Hebr.) — יצר *eṣêru* zeichnen, bilden — כלה *kalû* zu Ende sein — כשף *kašâpu* zaubern (Lehnw.? vgl. schon oben S. 605) — לקח *leḳû* in der allg. Bed. nehmen — סרר *sarâru* widerspenstig sein — עלץ *elêṣu* jubeln — פנים *pânu* Angesicht — קדד *ḳadâdu* niederbeugen — קדקד *ḳakḳadu* Scheitel, ass. meist allg. Kopf — רכוש *rukûšu* Besitz (kanaan. Lehnwort im Assyr.?) — שר Oberster, Häuptling u. s. w. *šarru* König (altes babyl. Lehnwort im Hebr.?) — שרף *šarápu* brennen — שאר *šêru, šîru* in der allg. Bed. Fleisch — שפט *šapâtu* und *šapâṭu* richten (altes babyl. Lehnwort im Kanaan.?).

Wie man übrigens sieht, ist diese Liste, wenn dieselbe auch noch durch etliche weitere Wörter vermehrt werden könnte, nicht eben sehr gross, zumal wenn man noch berücksichtigt, dass bei einer ganzen Anzahl der aufgeführten Wörter mehr oder weniger der Verdacht vorliegt, dass es sich nicht um urverwandte, sondern um Lehnwörter handelt[1].

Etwas grösser ist, wie von vornherein zu erwarten, die Zahl derjenigen Wörter, in denen Assyrisch, Hebräisch und Aramäisch gegenüber dem Arabischen zusammenstehen. Vgl. die Liste[2] bei Delitzsch a. a. O. S. 32 ff., wo aber wieder im Einzelnen mancherlei zu rektificiren ist, auch die offenkundigen Lehnwörter auszuscheiden wären.

Dagegen gibt es nun auch auf lexikalischem Gebiete, ähnlich wie auf grammatischem, eine ganze Reihe von Fällen[3], in denen das Assyrische von den übrigen semitischen Sprachen, speciell vom Hebräischen, Aramäischen und Arabischen absteht, was sich wiederum aus dem Umstande leicht erklärt, dass sich das Babylonische zuerst von dem semitischen Grundstock abgesondert hat.

Sehr lohnend für einen Vergleich des Hebräischen mit dem Babylonisch-Assyrischen und zwar nicht nur nach der sprachlichen, sondern auch nach der kultur- und religionsgeschichtlichen Seite hin, ist eine Vergleichung der Eigennamenbildung in beiden Sprachen. Doch kann auch diese ursprünglich für diese Stelle in Aussicht genommene Untersuchung Raummangels wegen hier nicht gegeben werden und muss darum einstweilen auf die Ausführungen hierüber bei Delitzsch, Proleg. S. 198 ff., bei Hommel, Altisrael. Überlief. S. 58 ff., sowie bei F. Ulmer und H. Ranke am oben S. 481 Anm. 1 a. O. verwiesen werden.

---

dann entweder in einer anderen Bedeutungsnüance oder in viel beschränkterem Gebrauch als die gleichen Wörter im Assyrischen und Hebräischen.

1) Auch bei einer Vergleichung der nur im Babylonischen und Hebräischen vorkommenden Redensarten ist stets zu fragen, ob wirklich Urverwandtschaft vorliegt. So wird z. B. die Phrase מלא יד »(mit einem Amt) belehnen« schwerlich ursprünglich hebräisch, sondern erst dem entsprechenden babyl. *mullû ḳâtâ* nachgebildet sein.

2) In derselben sind für den vorliegenden Fall natürlich diejenigen Wörter auszuscheiden, in denen zwar nicht das Nordarabische, wol aber das Südarabische oder Äthiopische mit dem Hebräischen, Aramäischen und Assyrischen zusammengehen.

3) Z. B. Namen von Körperteilen wie רגל Fuss, זרוע Arm, כתף Schulter.

Für eine richtige Beurteilung des Verhältnisses des lexikalischen babylonisch-assyrischen Materials zum entsprechenden hebräischen ist es nun sehr wichtig — was aber bisher bei weitem nicht genügend beachtet worden ist — in jedem Falle zu prüfen, ob es sich bei Entspechungen, an denen sei es das Assyrische und Hebräische allein, sei es auch noch weitere semitische Dialekte beteiligt sind, um urverwandte Wörter, oder etwa um Lehnwörter[1]) handelt. Bei den letzteren ist wiederum zu fragen, ob es sich um Lehnwörter handelt, die bereits in alter Zeit aufgenommen worden sind, oder um solche, bei denen dies erst in einer späteren Periode geschah[2]). Weiter ist zu unterscheiden, ob etwa der ganze Wortstamm entlehnt worden ist, oder nur eine specielle technische Bedeutung eines Wortstammes, während das Wort in seiner aussertechnischen Bedeutung urverwandt ist. Leider liegen bis jetzt, abgesehen von zahlreichen Einzelbeobachtungen und der nur die späteren Lehnwörter berücksichtigenden Zusammenstellung bei Delitzsch, Proleg. S. 139 ff., noch keine zusammenfassenden Untersuchungen über das Verhältnis des hebräischen Wortschatzes zum assyrischen nach dieser Seite hin vor[3]). Die folgenden Listen machen daher auch keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit und auf eine erschöpfende Behandlung dieses übrigens nicht allein sprachgeschichtlich, sondern auch kulturhistorisch und z. T. auch religionsgeschichtlich sehr wichtigen Themas[4]).

Sicher als Lehnwörter aus dem Babylonischen werden zu gelten haben: בַּרְזֶל »Eisen« aus *parzillu*[5]); אֲנָךְ »Blei« aus *anaku*[5]); לְבֵנָה »Ziegel-

1) Und zwar liegt es dabei in der Natur der Sache, dass solche Entlehnungen in den allermeisten Fällen von dem Babylonischen aus ins Kanaanäische (Hebräische) stattgefunden haben, nur in ganz bestimmten, eigenartigen Fällen auch umgekehrt.

2) Als Kriterium hierfür kommt teils das Vorkommen der betreffenden Wörter in der hebräischen Litteratur (auch im Phönizischen und Moabitischen) in Betracht, teils die Form der Wörter, die natürlich um so mehr den speciellen hebräischen Lautgesetzen und Wortformen angepasst ist, aus je älterer Zeit die Entlehnung stammt, und um so fremdartiger ist, je jünger die Entlehnung ist.

3) Auch eine entsprechende erneute systematische Untersuchung über die aramäischen Lehnwörter im Hebräischen, insbesondere dem späteren Hebräisch, käme einem dringenden Bedürfnis entgegen. [Correcturzusatz: S. jetzt Kautzsch, Die Aramaismen im Alten Testament. I. 1902.]

4) Ich habe sogar absichtlich, um die Listen nicht noch mit weiterem Unsicheren zu belasten, eine ziemliche Anzahl von Wörtern in denselben nicht aufgeführt, bei denen mir trotzdem Entlehnung aus dem Babylonischen ziemlich wahrscheinlich ist. — Citate für Keilschriftstellen oder für Autoren sind im Folgenden nur soweit gegeben, als sie nicht bereits aus Delitzsch, Handwörterb., Meissner, Supplem. und Gesenius-Buhl[13] zu entnehmen sind. — Aus praktischen Gründen wurden auch die babylonischen Lehnwörter im Biblisch-Aramäischen mit aufgenommen.

5) Bei diesen Wörtern ist es nicht ausgemacht, dass der letzte Ursprung

stein« aus *libittu* (*libnat*); כֹּפֶר »Erdpech« aus *kupru* (*kupur*); שָׁשַׁר*, שָׁשֵׁר aus *šeršer(r)u* »rote Paste«[1]); כָּחַל (die Augen) schminken aus *guḫlu* »(Augen)-schminke«; אַרְגָּמָן, אַרְגְּוָן, b. a. אַרְגְּוָנָא »roter Purpur« aus *argamannu*[2]); תְּכֵלֶת »blauer Purpur« aus *takiltu*[2]); שְׁבוֹ ein Edelstein aus *šubû*. — בִּירָה, b. a. בִּירְתָא »Burg« aus *birtu*; בִּיתָן »Palast« aus *bîtânu*; מָחוֹז »Hafen« (?) aus *maḫâzu* »Stadt«; כִּסֵּא »Thron« aus *kussû*; b. a. אֻשַּׁיָּא »Fundamente« aus *uššû*; אשיה »Pfeiler« aus *asîtu*; b. a. נִדְבָּךְ »Steinlage« aus *nadbaku* »Gebirgsabhang«; pl. גֻּלֹּת »Kugeln (an einem Säulenkapitäl)« aus *gullatu*; תַּנּוּר »Ofen« aus *tinûru*; כִּיר »Ofen« aus *kûru*; b. a. אַתּוּנָא »Ofen« aus *atûnu*, *utûnu*; אַגָּן, אַגָּנוֹת »Becken« aus pl. *aganâte*; כִּיס »Beutel« aus *kîsu*, *kîsu*; מְנַקִּית »Opferschale«, insofern aram. נקי »opfern« auf ass. *nakû* »opfern« zurückgeht; כַּוָּן »Opferkuchen« aus *kamânu* (s. oben S. 441). — אָמָּן »Werkmeister« aus *ummânu* (vgl. oben S. 531 f.); אִכָּר »Landmann« aus *ikkaru*; גַּלָּב »Barbier« aus *gallabu*; b. a. פֶּחָר »Töpfer« aus *paḫaru*; אַשָּׁף »Beschwörer« aus *âšipu* (s. oben S. 590); שֹׁטֵר »Aufseher« aus *šaṭâru* »schreiben«; סָרִיס »Befehlshaber; Eunuch« aus *ša rêši*; פֶּחָה »Statthalter« aus (*bêl*) *piḫâti*; סֶגֶן*, pl. סְגָנִים »Statthalter« aus *šaknu* (*šakan*); b. a. כְּנָת »Amtsgenosse« aus *kinâtu*; מִסְכֵּן »Armer« aus *muškênu*; תרגם dollmetschen aus *targumânu* »Dolmetscher«. — נְכָסִים, b. a. נִכְסִין »Schätze« aus *nikâsu* »Vermögen«; בֵּית נְכֹת »Schatzhaus« aus *bît nakamti*; אֲגוֹרָה 1. Sam. 2, 36, falls »Lohn« bedeutend, aus *agâru* »mieten«; מְחִיר »Kaufpreis« aus *maḫîru*; מֶכֶס »Abgabe« aus *miksu*; אֶשְׁכָּר »Abgabe, Tribut« aus *iškaru* u. a. »Abgabe«; מִדָּה, b. a. מִדָּה und מִנְדָּה »Abgabe, Tribut« aus *mandattu*, *madattu* (von *nadânu* »geben«); חֲבֹל »Pfand« aus *ḫubul(l)u*, *ḫabul(l)u*; נְדָן*, נדניך »Buhlerlohn« von *nadânu* »geben« (wovon *nudun(n)û*, *nudnu* »Mitgift«); שָׁקַל im techn. Sinne »bezahlen« entsprechend *šakâlu*; שֶׁקֶל im techn. Sinne »Sekel« entsprechend *šiklu*; מָנֶה »Mine« aus *manû*; b. a. פרס »Halbmine« aus *parsu* (*paras*) (s. oben Winckler S. 341); אַמָּה »Elle« aus *ammatu*; קָנֶה »Rohr« als Längenmaass entsprechend *kanû*. — סֵפֶר »Brief, Buch« altes Lehnwort aus *šipru* (*šipir*) »Sendung, Brief«[3]); אִגֶּרֶת, b. a. אִגַּרְתָּא »Brief« aus *egirtu*; טַעַם, b. a. טְעֵם in der techn. Bed. »Edikt« nach *ṭêmu*. — עַשְׁתֵּי »eins« in עַשְׁתֵּי עָשָׂר »elf« aus *ištên* »eins« (*ištên-ešrit* »elf«). — b. a. זִיו »Glanz« aus *zîmu*. — שֵׁד*, שֵׁדִים »Dämonen« aus *šêdu* (s. oben S. 460); מַזָּלוֹת »Stern«- oder speciell »Tierkreisbilder« aus *manzaztu*, *manzaltu* (s. oben S. 628). — b. a. שֵׁיזִב »erretten«, שֵׁיצִיא »vollenden« aus *ušêzib* (Wrz. עזב) und *ušêṣi* (Wrz. יצא) und vielleicht auch שַׁכְלֵל »vollenden« aus *ušaklil*.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit haben ferner als babylonische Lehnwörter zu gelten: כֶּסֶף »Silber, Geld« aus *kaspu*; חָרוּץ »Gold« aus *ḫurâṣu*; אֶלְגָּבִישׁ »Eisstücke (?)« aus *algamišu* eine Steinart; בָּרֶקֶת »Smaragd« aus *barraḳtu*[4]); סַמִּים »Wolgerüche« aus *šammu* (s. oben S. 523 Anm.). — הֵיכָל »Palast« aus *ekallu*; אוּלָם, אֵילָם »Vorhalle« aus *ellamu* »Vorderseite«; זָוִית*, זָוִיּוֹת »Ecke« aus *samîtu*[5]); מְזוּזָה »Thürpfosten« aus *manzazu*[6]); סַף »Schwelle« aus *sippu*;

---

derselben im Babylonischen zu suchen ist. Aber das Hebräische hat diese Wörter, wie kulturgeschichtliche Erwägungen nahelegen, jedenfalls zunächst aus dem Babylonischen erhalten.

1) Diese Gleichsetzung nach Jensen.

2) Bei diesen Wörtern gilt wieder das in Anm. 5 der vorhergehenden Seite Gesagte.

3) Daraus dann auch die anderen Bedeutungen des Stammes wie »zählen, erzählen«, מִסְפָּר »Zahl«, wenn auch erst in specifisch hebräischer Weiterbildung. Dagegen wird סֹפֵר »Schreiber, Schriftgelehrter« wieder direkt von babyl. *šâpiru* beeinflusst sein.

4) Bei Hilprecht, Babyl. Exped. Vol. IX p. 30. Übrigens kommt hier das in Anm. 5 der vorherg. Seite Gesagte in Betracht.

5) Nach Jensen, vgl. denselben in KB. VI 1 S. 424. Zum Übergang von *s* in *z* s. folg. Seite Anm. 5.

6) Nach Schwally in ZDMG. 52 (1898), S. 136 f. und S. 511.

אַמָּה »Thürangel« (?) aus *ammatu*; מָצוֹר, מְצוּרָה in der Bed. »Festung« aus *maṣṣartu* (St. נצר); שׁוּק »Strasse« aus *sûḳu*; פֶּלֶךְ »Bezirk« aus *pilku*; תֵּל »Ruinenhügel« aus *tillu, tîlu*. — צֶלֶם »Bild« aus *ṣalmu* (*ṣalam*) (s. oben S. 475 Anm. 6); צוּרָה* Bild, צור »bilden« aus *uṣurtu*[1]; דֶּגֶל »Panier« aus **diglu* (*digil*); אָרוֹן »Lade, Sarg« aus *arânu*[2]; סֵפֶל »Becken« aus *saplu*; דּוּד »Topf« aus *dûdu*; סַל »Korb« aus *sellu*; פֶּלֶךְ »Spindel« aus *pilakku*; שִׁרְיוֹן, סִרְיוֹן »Panzer« aus *širjâm, sirjâm*; אַשְׁפָּה »Köcher« aus *išpatu*; זִקִּים[3] »Fesseln« aus **sinḳu*; כֵּילַפּוֹת »Beile« aus *kalap(p)âti* (*kalabâti*); זִקִּים, זִיקוֹת »Brandpfeile« aus *ziḳâti*[4]; סוּגַר Käfig aus *šigaru*; אֲפֵר »Kopfbinde« aus *aparu*; b. a. כַּרְבְּלָא* »Mütze« aus *karballatu*; כֻּתֹּנֶת »Leibrock« aus *kitinnu* »Leinwand«; סָדִין »Hemd« aus *sudinnu* (in Tell-Amarna-Text als *satinnu*); בְּרֹמִים »bunter Stoff« aus *birmu, burûmu*. — מַלָּח »Schiffer« aus *malaḫu*; צרף in der techn. Bed. »edle Metalle bearbeiten« aus *ṣarâpu*; מכר »kaufen« wol erst denominirt von *makkûru* »Habe«, *tamkaru* »Händler«; b. a. זבן »kaufen« wol erst denominirt von *zibânîtu* »Wage«; שַׁלְמֹנִים »Geschenke« aus *šulmânu*. — שַׁבָּת »Sabbath« aus *šabattu* (s. oben S. 592 ff.); b. a. עִדָּן »Zeit« aus *adannu, edânu*; b. a. (späthebr.) זְמַן (זִמָּן) »Zeit« aus *simânu*[5]. — כֵּרָה »Gastmahl« (falls der Text 2. Kön. 6, 23 richtig) aus *kirêtu*. — לחשׁ in der techn. Bedeutung »beschwören, (Zauberformeln) flüstern« entsprechend *luḫḫušu* (s. oben S. 604); כִּשֵּׁף »zaubern« aus *kuššupu* (s. oben S. 605); כִּפֶּר »sühnen« aus *kuppuru* (s. oben S. 601 f.); קִדֵּשׁ »heiligen, weihen« aus *ḳuddušu*; b. a. פלח »(Gott) dienen, verehren« aus *palâḫu* »(Gott) fürchten, verehren«.

Endlich seien noch folgende Wörter aufgeführt, bei denen es zum mindesten erwägenswert erscheint, ob wir es nicht mit babylonischen Lehnwörtern aus alter oder junger Zeit zu tun haben: אַפְסֵי־אָרֶץ »Enden der Erde« und *apsû* »Okeanos« (s. oben S. 492 Anm. 1); תְּהוֹם und *ti'âmat* (oben S. 492 Anm. 2); מַבּוּל »Sintflut« und *abûbu* (s. oben S. 546 Anm. 2); אֵד »Flut« (?) und *edû*; גַּן »Garten« und *gannatu*; כֶּרֶם »Weinberg« und *karanu* »Wein«; תִּירוֹשׁ »Most« und *serâšu*; סבא »(Wein) trinken« und *sabû* »Wein«; עֹפֶרֶת »Blei« (vgl. aram. אֲבָרָא »Blei«) und *abaru* »Magnesit«. — קוֹרָה »Gebälk« (vgl. auch מְקָרֶה dass.) und *karitu*; בֶּדֶק »Mauerspalt« und *batku* (*bataḳ*); מִשְׁכָּן »Wohnung« und *maškanu*, wie vielleicht überhaupt der Stamm שׁכן in der Bed. »wohnen«; פָּרֹכֶת »Vorhang« (vor dem Allerheiligsten) und *parakku* »Adyton«; אֵבוּס »Krippe« und *abusâte* (falls »Krippe« bedeutend); צָב »Wagen« und *ṣumbu*; תֵּבָה »Arche« und *ṭebitu* (s. oben S. 546 Anm. 7); עֵט Griffel und *ḫaṭṭu*; נֹאד »Schlauch« und *nâdu*; תּוֹתָח »Wurfspeer« (?) und *tartaḫu* »Pfeil«; שַׁרְשְׁרָה »Kette« und *šaršarratu*; שָׁנִי »gefärbtes Zeug« und *šinîtu*; שַׂק »Sack« und *šakku* (s. oben S. 603). — מֶלֶךְ »König« und *malku, maliku*; שַׂר »Oberster, Fürst«, שָׂרָה »Fürstin« und *šarru* »König«, *šarratu* »Königin«; נָסִיךְ »Fürst« und *nasîku*; שׁפט »richten«, שֹׁפֵט »Richter« und *šapâtu, šapâṭu, šâpiṭu*; שׁלט »herrschen« und *šalâṭu*, דִּין »richten« und *dânu*. — נָבִיא »Prophet« und *nabû* (vgl. oben S. 400). — אָפָה »backen« und *epû*[6]; טָוָה »spinnen« und *ṭamû*; שָׁלַל in der techn. Bed. »erbeuten« und *šalâlu*; b. a. (und späthebr.) פשׁר in der techn. Bed. »deuten« und *pašâru*; פָּתַר »deuten« und *paṭâru*. —

1) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 405 f.

2) S. Meissner in WZKM. XII S. 62.

3) Vgl. auch אֲזִקִּים und צִינֹק. Zum Übergang von *s* in *z* vgl. das in Anm. 5 Gesagte.

4) S. Beitr. z. Ass. II S. 434 Anm. und MVAG. 1898 S. 254 f.

5) Diese Ableitung des bekannten aram.-arab. Wortes scheint mir mindestens ebenso naheliegend, wie diejenige aus altpers. *zarvan*. Der Übergang von *s* in *z* ist bedingt durch partielle Assimilation des stimmlosen *s* an das stimmhafte *m* (s. meine Vergl. Gramm. § 9b), wie ähnlich z. B. in *samêtu*: זָוִית, **sinḳu*: זִקִּים, *salâḫu* besprengen: syr. ܙܠܚ, *mêsiru* Gurt: syr ܡܐܙܪܐ und in anderen Fällen.

6) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 522.

ציד, צידה »Proviant« und *ṣidêtu*; סגלה »Eigentum« und *sugullâti* »Heerden«; b. a. בלו »Abgabe« und *biltu*; b. a. הלך »Steuer« und *ilku*; סאה Getreidemaass und *še'u* »Getreide« (s. oben Winckler S. 340); כר Name eines Maasses und *GUR*, *gurru* (s. ibid.); מדד in der techn. Bed. »messen« und *madâdu*. — קרבן »Opfergabe« und **ḳurbânu* (s. oben S. 596); תרומה »Hebe« und *tarîmtu* (s. oben S. 596); תנופה »Webeopfer« und *nûptu* (s. oben S. 596); אזכרה vgl. oben S. 596; זרק in der opfer-technischen Bed. »sprengen« und *zarâḳu* (s. oben S. 602); סלח »(Sünde) vergeben« und *salâḫu* »sprengen« (s. oben S. 602); ארר »verfluchen« und *arâru*; ברית vgl. oben S. 606; תורה vgl. oben S. 606; פסח vgl. oben S. 610; אשרה vgl. oben S. 463f. — Ferner kann man noch bei zahlreichen im Vorhergehenden nicht erwähnten Tier-, Pflanzen-, speciell auch Baumnamen, sowie Stein- und Metallnamen schwanken, ob es sich um urverwandte Wörter, oder um Lehnwörter aus dem Babylonischen handelt.

Die in der hebräischen Litteratur vorkommenden babylonisch-assyrischen Wörter wie תרתן *tartânu*, *turtânu*; רב־שקה, wol entspr. ass. *rab-šâḳû* »Obermundschenk«[1]; טפסר *tupšarru* (vgl. oben S. 400 Anm. 5); מנזרים (falls das Wort Nah. 3, 17 sicher) wol *maṣṣaru* (*manzaru*) »Wächter«; מבצר wol *muṣṣaru* »Wächter«[2]; רב־מג wol *rab-mugi* (s. oben S. 590) wurden in den vorhergehenden Listen absichtlich nicht aufgeführt, da es sich hierbei nicht um Wörter handelt, die im Hebräischen wirklich heimisch geworden sind. Desgleichen wurden die aus dem Babylonischen in das spätere Hebräisch (wie ins Aramäische) übergegangenen Monatsnamen hier nicht ausdrücklich angeführt (vgl. zu denselben oben S. 330).

Ein besonderes Interesse für das Hebräische können unter den keilschriftlichen Urkunden die aus Palästina und Syrien stammenden Tell-Amarna-Briefe (oben S. 192ff.) beanspruchen, einmal insofern, als in denselben mehrfach sprachliche Wendungen oder specielle Bedeutungen und Formen von Wörtern begegnen, die durchaus unassyrisch sind, dafür aber kanaanäisches Gepräge aufweisen. Sodann werden mehrfach in diesen Briefen die assyrischen Wörter durch die daneben gesetzten, in der Regel durch ein besonderes Zeichen, einen schrägen Keil davor, als solche gekennzeichneten einheimischen kanaanäischen Wörter glossirt. Auch die Eigennamen dieser keilschriftlichen Briefe aus Palästina enthalten natürlich vielerlei specifisch kanaanäisches Sprachmaterial.

Eine erschöpfende Bearbeitung dieses in den Tell-Amarna-Briefen vorliegenden kanaanäischen Sprachmaterials kann, so wünschenswert sie auch an und für sich wäre, an dieser Stelle nicht geboten werden. Auch muss eine solche als verfrüht erscheinen, bevor nicht die von Knudtzon zu erwartende, auf genauesten Collationen der Originaltexte beruhende neue Gesammtausgabe dieser Briefe erschienen ist. Im Folgenden seien daher nur an der Hand des Wörter-Verzeichnisses in Winckler's Thontafeln von Tell-el-Amarna (KB. V) mit Übergehung von manchem mir zu unsicher oder unrichtig Erscheinenden die hauptsächlichsten bisher feststehenden kanaanäischen Glossen oder Wendungen mitgeteilt.

---

1) Vgl. meine Ausführungen in ZDMG. 53 (1899), S. 116ff.

2) In dem Texte K. 8669 (MVAG. 1898 S. 249ff.) wird der Ausdruck *ana maṣarti nazâzu* wiederholt speciell vom Aufwarten bei der königlichen Tafel gebraucht.

a) Glossen [1]), mehrfach durch schrägen Keil davor ausdrücklich als solche gekennzeichnet:

אבדת *abadat* (geschr. *a-ba-da-at* [2]) »sie geht zu Grunde«, Glosse zu ass. *ḫalkat* 181, 51.

אחרונו *aḫrunu* (geschr. *aḫ-ru-un-u*) »hinter ihm«, Glosse zu ass. *arkišu* 196, 10.

אני *anaj* (geschr. *a-na-j*) [3]) »Schiff«, Glosse zu ass. *elippu* 196, 28.

ב »in (aus)« s. unter יד.

בטן *baṭnu* (geschr. *ba-aṭ-nu*) »Bauch«, Glosse zu *pantû* 157, 10.

הר *ḫarri*, Genit. (geschr. *ḫa-ar-ri*) »Berg«, Glosse zu ass. *šadû* 55, 20.

יזכר *jazkur* (geschr. *ja-az-ku-ur*) »er möge gedenken«, Glosse zu ass. *liḫšuš* 203, 19.

זרוע *zurûḫ* (geschr. *zu-ru-uḫ*) »Arm«, Glosse zu oder an Stelle von ass. *ḳâtu* 179, 12; 180, 27; 181, 14. 33.

יחבא *ḫi'bê* [4]) (geschr. *ḫi-'-bi-e*) »er floh«, Glosse zu ass. *innibit* 237, 7.

חי *ḫaja*(*ma*) (geschr. *ḫa-ja-ma*) »lebendig«, Glosse zu ass. *balṭânu*(*mma*) 196, 6.

בידו oder בידיו *badiu* (geschr. *ba-di-u*) »in (aus) seiner Hand (Händen)«, Glosse zu ass. *ina ḳâtišu* 196, 35.

יוציאני *jâṣîni* (geschr. *ja-zi-ni*) »er errette mich«, Glosse zu ass. *jikimni* 190, 13.

כלוב *kilûbi*, Genit. (geschr. *ki-lu-bi*) »Vogelnetz«, Glosse zu ass. *ḫuḫaru* 55, 46; 60, 36; 64, 35; 84, 9; 87, 19.

מחצו *maḫṣû* (geschr. *ma-aḫ-zu-u*) »sie töten ihn«, Glosse zu *dâku-šu* 196, 14.

מים *mêma, mîma* (geschr. *me-e-ma, mi-ma*) »Wasser«, Glosse zu *mê* 154, 31. 12; 152, 10.

סוס *sûsu* (geschr. *su-u-*[*su*]) »Pferd«, Glosse zu *sîsû* 191, 24.

סכן *zûkini* (geschr. *zu-ki-ni*) »Beamter«, Glosse zu *râbiṣu* 237, 9.

עיני *ḫînaja* (geschr. *ḫi-na-ja*) »meine Augen«, Glosse zu *ênâja* 147, 17.

על *ḫullu* (geschr. *ḫu-ul-lu*) »Joch«, Glosse zu *niru* 214, 38.

עפר *aparu, ḫaparu* (geschr. *a-pa-ru, ḫa-pa-ru*) »Staub«, Glosse zu *epiru* 128, 4; 130, 3.

עצר *ḫaziri* (geschr. *ḫa-zi-ri*) »er hat zurückgehalten«, Glosse zu *ikal* 91, 131 vgl. 81.

צאן *ṣûnu* (geschr. *ṣ*(*i*)*-u-nu*) »Schafe«, Glosse zu *ṣênu* 191, 11.

צהר *ṣu'ru* (geschr. *ṣu-'-ru*) »Rücken«, Glosse zu *ṣîru* 157, 11.

ראשנו *rûšunu* (geschr. *ru-šu-nu*) »unser Haupt«, Glosse zu *ḳakḳadunu* 189, 18.

שׂדה *šatê* (geschr. *ša-te-e*) »Gefild«, Glosse zu *ugaru* 180, 56 (vgl. 55, 17, wo *ša-ta* wol Glosse zu *ekli-ja*).

שׁעה *šêti* (geschr. *še-ti*) »Stunde«, Glosse zu *ištu* »seit« 91, 77.

שׁמים *šamêma* (geschr. *ša-me-ma*) »Himmel«, Glosse zu *šamê* 189, 16.

שׁער *šaḫri* (geschr. *ša-aḫ-ri*) »Thor«, Glosse zu *abulli* 195, 16.

b) Von den mancherlei Wörtern mit specifisch kanaanäischer, nicht babylonischer Bedeutung oder Form seien aus den Tell-Amarna-Briefen, wiederum im Anschluss an das Winckler'sche Glossar, aber ohne irgend welchen Anspruch auf Vollständigkeit, folgende genannt: *elišu abîtu* »ich gehorche ihm« (אבה ל) 71, 52; *akuli* »Speise« (Inf. אכול?)

---

1) Vgl. zu diesen auch bereits Zimmern in ZA. VI S. 154 ff.; Winckler ibid. S. 145; Bezold, Orient. Diplom. p. 119 f. — Die Wiedergabe der Glossen im Folgenden auch durch Buchstaben des hebräischen Alphabets hat natürlich an den Originalen keinen Anhalt.

2) Dieses *-at* bietet das Original nach meiner Collation noch auf dem Rand, s. bereits ZA. VI S. 258 f. Anm. 21.

3) Oder *ana'* (*a-na-'*) oder *anaw* (*a-na-w*).

4) *ḫi'bê* wol als eine erleichterte Aussprache für *iḫbê* zu verstehen.

154, 12; *ûbil* »bringend, tragend« 180, 55; 181, 12 statt *âbil*; *allû* »siehe« (הלא) oft; *ammu* »Verwandter« (עם) 45, 32; *annû, annuš* »siehe« (הנה) öfter; *anuki* »ich« (אנכי) 180, 66. 69; *gêzi* wahrsch. »Sommer« (קיץ) 97, 11; *ḫanpa ḫanâpu* »Ruchlosigkeit verüben, verläumden« (חנף) 181, 8; Piel *kubbudu* »ehren« (כבד) 196, 39 und sonst; *lakaḫu, lukiḫu* »nehmen« (לקח) 180, 36. 56 für assyr. *lakû*; *maḫziramu* »ihr Bedarf«(?) (מחסר) 180, 16; *mûṣi Šamši* »Sonnenaufgang« (מוצא) 181,6 statt ass. *ṣît Šamši*; *sakânu* »sorgen für« (סכן) öfter; *ṣaduk* »gerecht« (צדק) 180, 32; *jukillini* (oder *jikillini*?) »er verachtet mich« Piel (oder Hiphil?) (הקל) 196, 38; *kazira* »ernten«(?) (קצר) 195, 13; *ruḫi* »Freund«(?) oder »Hirt«(?) des Königs (רעה) 181, 11[1]); *raḫâṣu* wol »zerschmettern« (רעץ) 128, 31; *ripûti* wol »Heilmittel« (רפאות) 172, 17; *ušḫiḫin* u. ä. »ich werfe mich nieder« (שחח, vgl. שחה) oft; *šimiru* »Aufseher, Wächter« (שמר) 80, 23; pl. *timbu'êti* »Siegel« (טבעות) 8, 42; 9 Rev. 22. Ferner zahlreiche Formen 1. Pers. Perf. (Permans.) auf *-ti* statt auf *-ku*, Perfekta (Permansive) der Form *kaṭal* statt *kaṭil* und mancherlei verwandte Erscheinungen.

Auch abgesehen von den Tell-Amarna-Briefen lässt sich in der babylonisch-assyrischen Keilschriftlitteratur mancherlei kanaanäisches (phönicisches und auch speciell hebräisches) Material nachweisen. So insbesondere in den zahlreichen kanaanäischen Eigennamen aus den verschiedensten Perioden[2]). Es lassen sich aus diesen keilschriftlichen Wiedergaben kanaanäischer (hebräischer) Eigennamen namentlich sehr wichtige Erkenntnisse für die Vokalisierung des Kanaanäischen (Hebräischen) in den verschiedenen Zeiten gewinnen. Doch erfordert das eingehende Einzeluntersuchungen, die hier nicht gegeben werden können.

Ferner weist die babylonisch-assyrische Litteratur eine Anzahl seltener vorkommender Wörter auf, die, teilweise auch schon der Form wegen, als Lehnwörter aus dem Kanaanäischen im Assyrischen zu gelten haben, so z. B. *jâmu* »Meer« in dem Pflanzennamen *kusa jâme*.

Für die ausdrücklich als »westländisch« bezeichneten Wörter *malaḫum* »Gott«, *astaru* »Göttin« s. oben S. 354 und S. 434.

---

1) Falls nicht vielmehr mit Steindorff einem ägyptischen »*rḫ* des Königs« entsprechend.

2) Vgl. dazu oben S. 465 ff., darunter namentlich die interessanten hebräischen Namen aus der Zeit Artaxerxes' I auf S. 466 f., von denen sich bei Hilprecht a. a. O. noch eine beträchtliche Anzahl weiterer angeführt findet.

Namen-, Sach- und Wortregister.*)

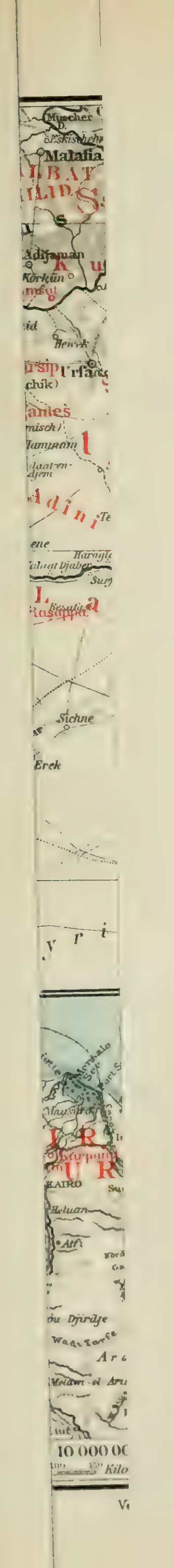
P. = Personenname, Kg. = König, F. = Fürst, L. = Land, Bg. = Berg, V. = Volk, St. = Stadt, O. = Ortschaft, G. = Gott, Gn. = Göttin, T. = Tempel.

* Die im letzten Kapitel vorkommenden, daselbst leicht zu findenden hebräischen und assyrischen Wörter sind im Allgemeinen in diesem Register nicht aufgeführt.

Stellenregister.*)

---

*) Für Eigennamen und sonstige einzelne Wörter vergleiche man in erster Linie das vorhergehende Register.



Malatia
Adijaman
Sichne
Erek
KAIRO



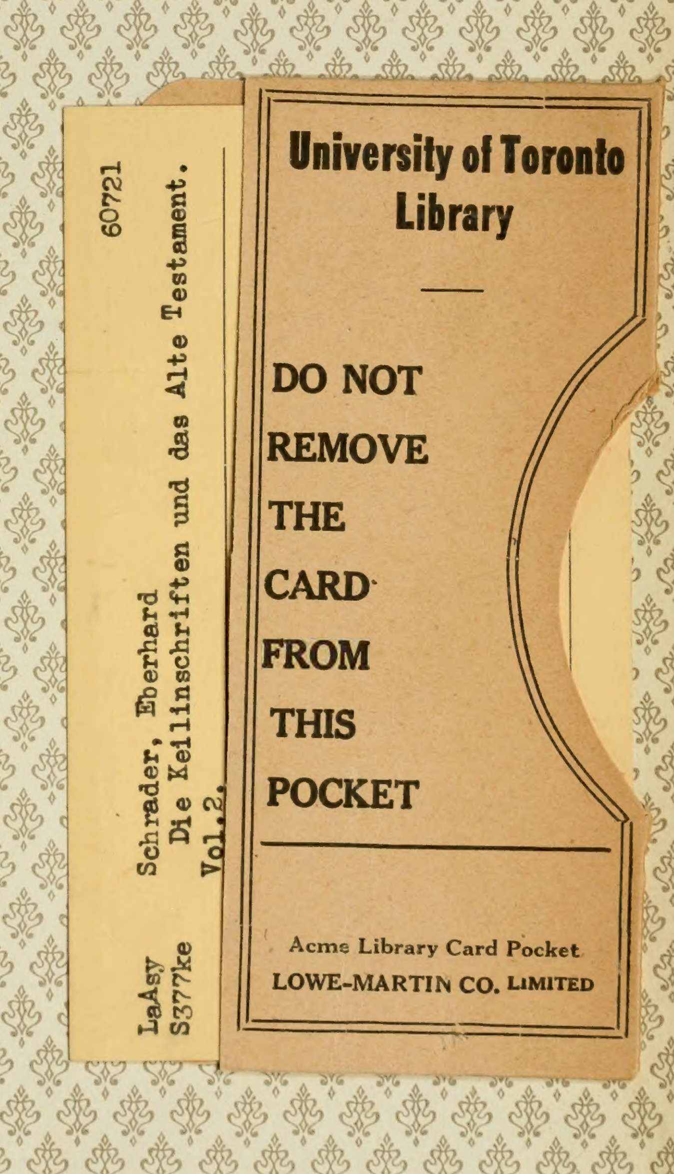
Ausschnitt aus Andrees Handatlas

Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1903.

Geogr. Anstalt v. Velhagen & Klasing in Leipzig







University of Toronto Library
DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED
60721
LaAsy S377ke
Schrader, Eberhard
Die Keilinschriften und das Alte Testament.
Vol.2.

